IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. SIGM. FREUD

REDIGIERT VON

DR. OTTO RANK u. DR. HANNS SACHS

II. JAHRGANG / 1913

HEFT 2 / / APRIL



1913

HUGO HELLER & CIE

LEIPZIG u. WIEN · I · BAUERNMARKT 3

Der über Erwarten günstige Erfolg des abgelaufenen ersten Jahrgangs hat uns vor allem des Interesses Jener versichert, an die sich die Zeitschrift zunächst wandte, nicht minder aber die Hoffnung bestätigt, daß auch weitere Kreise an den Problemen und Ergebnissen unserer jungen Wissenschaft Anteil nehmen werden; endlich hat uns die rege Mitarbeit der Vertreter verschiedener Fachgebiete das Bewußtsein gegeben, daß unser Unternehmen auch imstande war, der Anregung geistiger Produktionstätigkeit zu dienen.

Die reiche und vielseitige Arbeit des abgelaufenen Jahrgangs zeigt die Inhaltsübersicht und wir dürfen hoffen, mit der Festhaltung und Ausgestaltung unseres Programms auch unseren Erfolg sichern und steigern zu können.

Soweit es durchführbar ist, sollen alle jene Zweige der Geisteswissenschaften, für die die Psychoanalyse Bedeutung gewonnen hat, zu Wort kommen; auch soll weiterhin neben Sonderproblemen der Individualpsychologie besonders die Völkerpsychologie einen breiten Raum einnehmen, die ja am deutlichsten den Wert und die Fruchtbarkeit der am Einzelnen gewonnenen Seelenkenntnis erweist.

ÄSTHETIK, LITERATURGESCHICHTE, PHILOLOGIE, PÄDAGOGIK, MORALTHEORIE, KULTUR- UND RELIGIONSGESCHICHTE, ETHNOGRAPHIE UND FOLKLORE, die im I. Jahrgang bereits vertreten waren, sollen sorgfältig weiter gepflegt werden; andere Wissenschaften, besonders die MYTHENFORSCHUNG, dann auch PHILOSOPHIE und METAPHYSIK, soweit sie einer psychologischen Betrachtungsweise zugänglich sind, werden hinzukommen, so daß jeder, der an wissenschaftlicher Forschung Anteil nimmt, die Probleme, die ihn vorzüglich interessieren, unter neuen Gesichtspunkten behandelt finden wird. Die Einheitlichkeit wird durch die gemeinsame Beziehung zur Psychoanalyse gewahrt werden, durch die jedes Problem in neue Zusammenhänge eingefügt wird.

Auch wird ein **gemeinsames Abonnement** auf **„Imago"** und die **„Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse"** zum **ermäßigten Gesamtjahrespreis** von Mk. 30.— = *K* 36.— eröffnet.

REDAKTION UND VERLAG.

Für die REDAKTION bestimmte Zuschriften und Sendungen wollen an Dr. HANNS SACHS, Wien XIX/1, Peter-Jordangasse 76 adressiert werden.

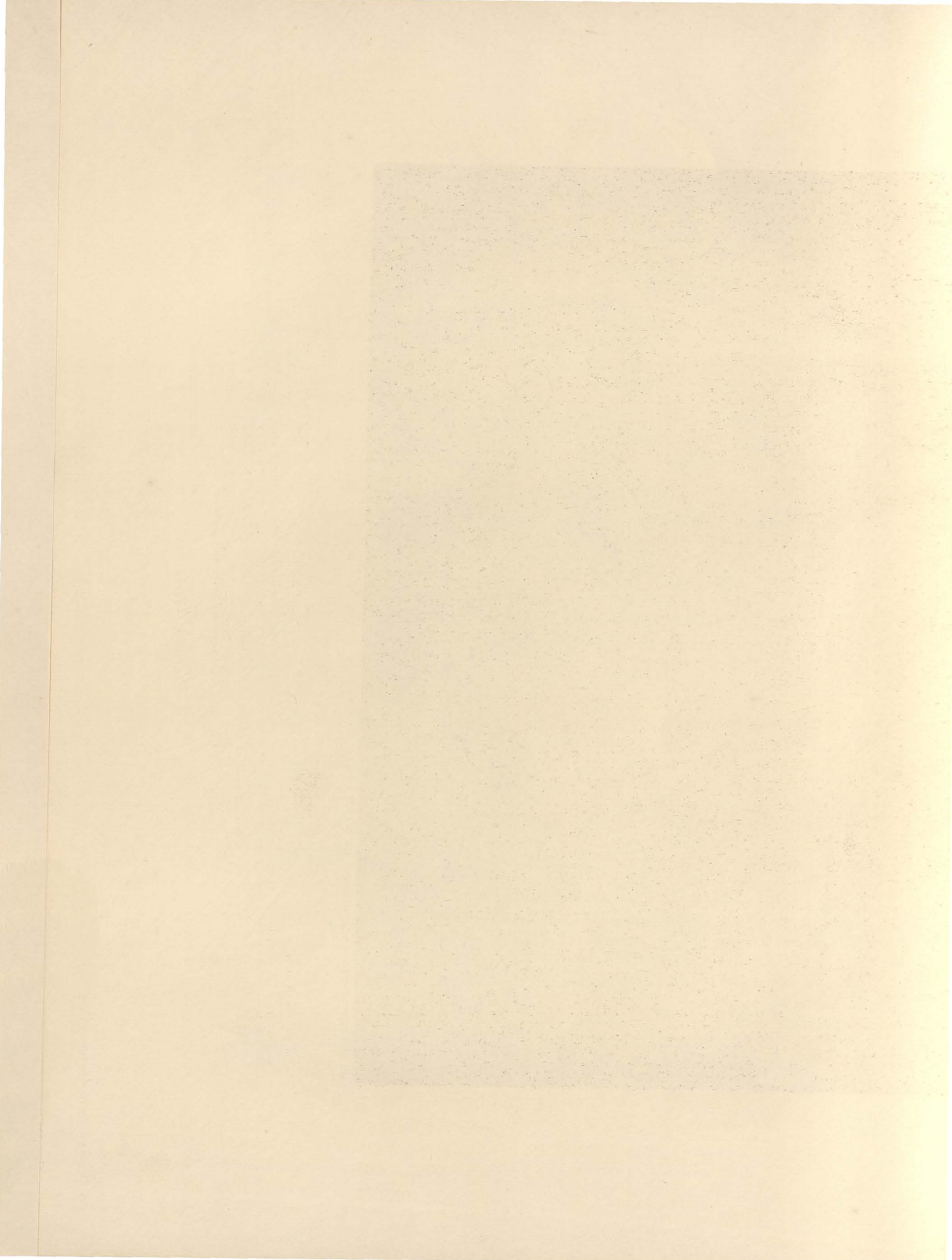
»IMAGO« erscheint SECHSMAL jährlich im Gesamtumfang von über 36 Bogen und kann für M. 15.— = K 18.— pro Jahrgang durch jede gute Buchhandlung sowie direkt vom Verlage HUGO HELLER & CIE. in Wien I., Bauernmarkt 3, abonniert werden. Einzelne Hefte werden nicht abgegeben.

Die wenigen noch verfügbaren Exemplare des nunmehr abgeschlossen vorliegenden I. Jahrgangs werden im Preise erhöht, so daß der komplette I. Jahrgang nunmehr M. 18.— = K 21.60, gebunden M. 22.50 = K 27.— kostet.

Druckfehlerberichtigung.

Im vorliegenden Hefte ist zu lesen

Seite 110, Zeile 20 von oben: „reaktiv" statt „reaktionär";
Seite 136, Zeile 8 von unten: „Seillière" statt „Seillère";
Seite 137, Zeile 4 von oben: „Leblosen" statt „leblosen";
Seite 142, Zeile 10 von unten: „als unbewußtes" statt „unbewußt entstandenes";
Seite 147, Zeile 3 von unten: „ist" statt „st".





MIT GENEHMIGUNG DER VERLAGSKUNSTHANDLUNG AMSLER & RUTHARDT, BERLIN W. 8

Der Philosoph

aus der Folge von 12 Blättern „Vom Tode" II. Teil

Original-Radierung von Professor

Max Klinger

IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. SIGM. FREUD

SCHRIFTLEITUNG:

II. 2. DR. OTTO RANK / DR. HANNS SACHS 1913

Schopenhauer.

Versuch einer Psychoanalyse des Philosophen[1].

Von Dr. EDUARD HITSCHMANN.

> »Schopenhauer idealisierte das Mitleiden und die Keuschheit, weil er am meisten von dem Gegenteile litt.«
>
> Nietzsche.

Die Psychoanalyse hat schon mehrfach mit Erfolg versucht, in die Psychologie des Dichters und Künstlers ebenso einzudringen, wie in das Seelenleben des Normalen und des Neurotikers. In diese Kette reiht sich der Philosoph insoferne ein, als durchaus nicht alle Vertreter dieser Wissenschaft als exakte Forscher zu betrachten sind, vielmehr der produktive Philosoph im engeren Sinne, der ein eigenes System aufbaut, dem intuitiv schaffenden Künstler oft näher steht, als es nach dem Material, in dem er arbeitet, den Anschein haben mag. Wir stoßen in der Geschichte der Philosophie immer wieder auf unabhängige geistige Persönlichkeiten, die den unbewußten Drang in sich fühlen, ein System aus sich selbst heraus zu entwerfen, das die Welt deuten, das Rätselhafte des Daseins erklären sollte und nach ihrer Überzeugung diese Probleme auch endgiltig gelöst hatte (Metaphysiker). Jeder dieser produktiven Philosophen fand seine Gemeinde und hatte seine Wirkung auf ein gewisses Zeitalter. So erinnert die Geschichte der Philosophie an die Geschichte der Religion, und wie den Atheisten nur diese noch interessiert, so beschleicht einen beim Überblicken der Jahrtausende fortgesetzten philosophischen Spekulationen eine Skepsis gegenüber jedem doch nur vergänglich gebliebenem System. Schon darin, daß jeder Philosoph seine Vorgänger, so weit er nicht auf ihren Schultern stehend höher gelangt, zu desavouieren sucht, zeigt sich

[1] Nach einem Vortrag in der »Wiener psychoanalytischen Vereinigung« (8. Mai 1912).

diese Vergänglichkeit. Sie beruht letzten Grundes auf nichts anderem als auf der Tatsache, daß jedes Geistesprodukt, sofern es nicht Resultat der fortarbeitenden wissenschaftlichen Forschung ist, von der Subjektivität des Schaffenden vollkommen erfüllt, Richtungslinien verraten muß, die notwendigerweise aus Persönlichkeit und Psyche entspringen, wie sie singulär nur in dieser einen Kristallisation aus Vererbung, Anlage, Schicksal und Zeitalter Form gewinnen konnte. Was allen diesen Philosophen gemeinsam ist, das ist kurz gesagt — das Philosophieren: jener eigentümliche und unwiderstehliche Drang, sein Sinnen und Leben der Deutung der Welt, des Werdens und Vergehens beim Individuum und im Kosmos zu widmen, um, mit dieser Weltdeutung die Mitmenschen belehrend, Ansehen zu erwerben; — anstatt so wie der Alltagsmensch nach außen zu leben, was das Leben zu bieten vermag als selbstverständlich hinzunehmen. Der Philosoph macht bei den frühen Problemen des Lebens, die schon dem Kinde zum Anlaß des Grübelns werden, Halt: den Problemen von Geburt und Tod, von Gut und Böse, Zweck und Ziel des eigenen Daseins. Diese ersten Themen des kindlichen Forschungstriebes bleiben beim Philosophen die gleichen, während beim Forscher das Interesse auf ein anderes Gebiet verschoben und damit die glatte soziale Einordnung ermöglicht ist. Über das Leben selbst nachdenken, statt zu »leben«, dies wäre der Lebensinhalt des Philosophen. Während dem Forscher neben der Verschiebung auf andere Gebiete auch die Sublimierung seiner infantilen Interessen und Neugierden in weitgehendem Maße glückt, verrät der Philosoph durch sein ewiges Zweifeln, Suchen und Kämpfen, daß er mit diesen Urproblemen niemals ganz fertig geworden ist und zeitlebens an ihnen »leidet«. Natürlich sind die Übergänge zwischen diesen beiden Typen zahlreich und nicht scharf abzugrenzen; es hat immer Philosophen gegeben, welche sich hauptsächlich der erkenntnistheoretischen Wissenschaft oder physikalischen und mathematischen Problemen zuwendeten oder von dort ausgingen, während andere bloß das fertige Rüstzeug dieser Wissenschaften für ihre Zwecke heranzogen, dabei aber den Grundproblemen des philosophischen Denkens treu blieben. Dem Psychoanalytiker sind auch die anderen Typen von Menschen geläufig, welche dadurch, daß sie mit ihren Trieben und seelischen Komplexen nicht so fertig werden wie der gesunde und genußfrohe Mensch, entweder in dem Kampf unterliegen wie der Neurotiker oder zu höheren Zielen gelangen wie der Dichter und Künstler. Aus der Kinderforschung wissen wir, daß das Kind in einem gewissen Alter ganz nach Art des Philosophen, über das Problem, woher es selbst und eventuell seine Geschwister gekommen sind, also über Werden und Vergehen selbständig zu forschen beginnt. Dieser frühinfantile Forschungstrieb, der in den typischen philosophischen Neigungen der Jünglinge zur Zeit der Mannbarkeit in mehr vergeistigter Form wieder auflebt, scheint sich bei dem, der Philosoph zu bleiben bestimmt ist, aus gewissen Gründen in

dieser Zeit zu fixieren, etwa wie sonst ein Entwicklungsstadium. Daß sich in jedem Philosophen mystische und künstlerische Elemente, manchmal auch Züge des Neurotikers finden, wie nicht selten auch beim Dichter, deutet auf die gemeinsame Ursache abnormer oder unproportionaler Triebanlage hin, die je nach Disposition und Begabung minder- oder überwertige Typen verschiedener Ordnung ergibt. Den endgiltigen Ausgang dieser Gestaltung hat Freud für die pathologischen Fälle dahin erklärt, daß das unvollkommen Verdrängte, wenn es stellenweise symptombildend ins Bewußtsein durchbricht, zur Neurose, wenn es als Strom das Bewußtsein überflutet, zur Psychose führt. Der Künstler ist so glücklich, seinen unbewußten Reichtum an Phantasien für sich und andere genußvoll darstellen zu können. Anders der Philosoph, der gleichfalls im Kampfe um die psychische Selbsterhaltung das, was in ihm ringt, als allgemein Menschliches zu fassen sucht: er deutet sich die Welt so nach seinem Sinne, daß sie, wenn auch nicht seine Wünsche direkt erfüllt, wie etwa die vom Dichter geschaffene Phantasiewelt, so doch seine Schwächen und Überkräfte rechtfertigt und ihm auf diese Weise das befriedigende und beruhigende Gefühl verschafft, in diese (seine) Welt hineinzupassen; er sucht seine — sei es optimistische oder pessimistische — Grundstimmung mit der Qualität der realen Welt zu begründen und projiziert seine inneren Kräftespannungen symbolisch und oft hinter dem Gegenteil verborgen nach außen. »Der Philosoph bestimmt selbst, nicht nur was er antworten, sondern auch was er fragen will«, ja, Frage und Antwort des originellen Denkens sind »etwas in sich so Einheitliches, so sehr der intellektuelle Ausdruck eines in sich geschlossenen Seins, daß Frage und Antwort erst eine nachträgliche Spaltung des Denkbildes bedeuten.« (Simmel.) In diesem Sinne entspricht das Originelle eines Systems haarscharf dem Individuellen seines Schöpfers.

Das hier Gesagte läßt sich überaus deutlich am Beispiel Schopenhauers erörtern, wie er sich überhaupt ganz besonders eignet, um den innigen Zusammenhang zwischen Philosophie und Persönlichkeit, verfolgt bis in ihre Triebwurzeln, zu erweisen. Zeigt doch kaum ein anderer Denker in seinem Wesen und Werke so viel eigenartige und krasse Züge (Pessimismus, Askese, Weiberverachtung); keiner hat sichtlich, wie auch nach eigenem Geständnis so unbewußt und intuitiv geschaffen, ja seine Philosophie direkt der Kunst zugerechnet; kaum einer hat sein ganzes Leben lang so zähe und konsequent an seinem im Jünglingsalter fertig hervorgetretenen System festgehalten und immer wieder daran gezehrt; kaum ein zweiter vor ihm hat so viel über sich selbst gedacht und geschrieben und keiner der nachantiken Philosophen die Sexualität, die wir als Formbildnerin der Psyche kennen, einer so freimütigen und offenen Behandlung würdig befunden!

Aber auch das grundsätzlich Neue, das dieser hochbedeutende Philosoph zum erstenmal in so klarer Weise im Gegensatz zu fast

allen seinen Vorgängern, die den Menschen nur als Vernunftwesen auffaßten, nachdrücklich betont, durchgesetzt und popularisiert hat: nämlich seine Lehre vom Primat des blinden, treibenden Willens im Menschen und in der Welt, auch das läßt sich aus seiner eigenen überstarken Triebanlage klar ableiten, was längst den Schopenhauer-forschern aufgefallen ist. (Volkelt, Paulsen, Möbius.) Ebenso läßt sich zeigen, daß die Zweiteilung in Wille und Vorstellung einer stark empfundenen »Duplizität des eigenen Wesens« entsprungen ist, welchen Zwiespalt Paulsen auch sonst überall in Schopenhauers Philosophie wiederfindet, und den wir psychologisch ableiten aus dem Konflikt starker Triebanlage und deren Verdrängung durch den vergeistigenden Gegentrieb (Verneinung des Willens) sowie aus dem Gegensatz zwischen Bewußtem und Unbewußtem. Ferner läßt sich zeigen, daß auch seine Verehrung für Asketentum und Heiligkeit gerade seiner schwer bekämpfbaren Sinnlichkeit entspringt; daß sein schwerer Pessimismus, die schlechte Meinung, die er von der Welt und den Menschen hatte, primär seiner eigenen Stimmung entstammt; seine Mitleidsmoral der Reaktion gegen sein boshaftes und grausames Wesen; endlich die Sehnsucht nach reiner Erkenntnis der Verzweitlung über den ewig quälenden Dämon der Leidenschaft. Es wird unsere Hauptaufgabe sein, die möglichst exakte Beweisführung für diese Zusammenhänge zu erbringen. Dazu ist es nötig, daß wir sowohl einen Abriß von Schopenhauers Lebenslauf, als auch ein Bild seines Charakters geben, wobei wir das, was wir von seinem Triebleben durch ihn und über ihn erfahren haben, ebensowenig übergehen können wie seine neurotischen und verschrobenen Züge. Im Anschluß daran wollen wir den Versuch machen, die Ableitung des Systems aus seiner Persönlichkeit — bis in ihre Triebwurzeln verfolgt — so weit als möglich im Detail zu liefern, um damit an diesem verlockenden Beispiel einerseits den Wert der psychoanalytischen Betrachtung für das Verständnis des philosophischen Genies zu erweisen, anderseits in Schopenhauer selbst einen intuitiven Kenner des Unbewußten und Urahner psychoanalytischer Erkenntnisse aufzuzeigen.

I.

Leben und Persönlichkeit.

Vor allem sei hervorgehoben, daß die Daten der Lebensgeschichte, die einer speziellen psychoanalytischen Untersuchung zur Verfügung stehen müssen, neben den Zufälligkeiten der Begebenheiten und der Milieueinflüsse vornehmlich die ursprünglichen seelischen Triebkräfte des Individuums, sowie die daraus folgenden Reaktionen betreffen. Daß so manches scheinbar unwichtige Detail uns wie durch Akzentverschiebung schwerwiegend erscheint, daß wir aus einem Traumbild, aus einer nur für den Moment hingeworfenen Notiz Bedeutsames zu erschließen uns berechtigt wissen, daß wir

Erlebnisse ebenso wie Eigenheiten, Verschrobenheiten und neurotische Züge durch Übung in der Deutung psychologischen Materials oft erfolgreich verwerten, wird gleichfalls als eine Eigenart der psychoanalytischen Betrachtungsweise offenbar werden. Dazu ist die Kenntnis der psychischen Mechanismen Voraussetzung, welche zunächst durch Beobachtungen an Kranken gewonnen, sich zum größten Teil aber am gesunden Durchschnittsmenschen nachprüfbar und auf den Produktiven und das Genie anwendbar erwiesen haben. Gelingt unserer Darstellung diese Arbeit, »so ist das Lebensverhalten der Persönlichkeit durch das Zusammenwirken von Konstitution und Schicksal, inneren Kräften und äußeren Mächten aufgeklärt« (Freud).

Unter diesem Gesichtspunkt berücksichtigen wir als Psychoanalytiker besonders die sonst allgemein vernachlässigte allererste Jugend — wie spärlich auch oft die überlieferten Daten aus jener Lebenszeit sind — namentlich die Äußerungen des Trieblebens[1]; ferner das Verhältnis zu Eltern und Geschwistern, die den speziellen Charakteren und Schicksalen der Eltern entsprechende Einstellung des kindlichen Individuums, da aus ihr so viele seiner späteren Reaktionen verständlich werden, besser als aus der oft überschätzten Vererbung. Das Kind kann nämlich seinen Eltern auch auf anderem Wege ähnlich werden als dem der angeborenen erblichen Eigenschaften; es gibt ein gleichsinniges Nachlebenwollen aus Liebe, ein Nachahmen, das eigentlich ein unbewußtes Sichhineinversetzen und Einfühlen ist, das Freud »Identifizierung« genannt hat. Übersehen wurde sonst vielfach auch die unbewußte feindselige Einstellung gegen den oder jenen Elternteil aus Rivalität um die Liebe einer nahestehenden Person (Mutter, Schwester), für den später so oft beim Heranwachsenden die ursprünglich zärtliche Einstellung wieder in übertriebener Weise an den Tag tritt.

Der größte und bleibendste Eindruck des Kindes sind natürlich seine Eltern, die liebende Mutter und der anscheinend allmächtige Vater, die für das Neugeborene zwei Riesengestalten sind, die es liebend, pflegend, strafend umgeben. Wenn diese infantile Einstellung der Liebe, der Ehrfurcht und Überschätzung auch vom heranreifenden Individuum periodenweise von der aus der kindlichen Eifersucht entspringenden Feindseligkeit abgelöst und durch die Realfiguren der Eltern desavouiert wurde, so bleibt im Unbewußten doch jene romanhafte kindliche Einstellung erhalten, die den Vater als göttlich-allmächtigen Herrscher, die Mutter als hehre

[1] Auch Schopenhauer huldigte (vgl. W. W. II. Bd., p. 464 f.) der vorpsychoanalytischen Auffassung, daß das Kind nicht sexuell sei: Die heillose Tätigkeit des Genitalsystems schlummere noch; jener unheilschwangere Trieb fehle, daher sei die Kindheit die Zeit der Unschuld und des Glücks, das Paradies des Lebens. Die Basis jenes Glücks sei, daß in der Kindheit unser ganzes Dasein vielmehr im Erkennen als im Wollen liege. Der unschuldige und klare Blick des Kindes sei aus dem Gesagten erklärlich. — Für den Psychoanalytiker ist diese Anschauung nichts weniger als ein Gegenbeweis gegen eigene reiche Kindersexualität, die verdrängt wurde.

gütige Fee, aber diesen oder jenen Elternteil auch als feindselige Macht auffaßt. Es macht sich nämlich in der Beziehung der Kinder zu den Eltern die sexuelle Anziehung und Abneigung insofern geltend, als der Sohn die Mutter mehr liebt und den Vater als störend empfindet, die Tochter dem Vater angehören möchte und den Platz von der Mutter schon besetzt findet. So wertvoll uns daher auch die objektiven Berichte über die Eltern Schopenhauers sein müssen, so bleibt doch für das Endbild des Charakters unseres Darstellungsobjektes seine Auffassung von den Dingen und Personen die entscheidende.

1.
Die Familie.

Zunächst wird es sich empfehlen, im Sinne der Familienforschung einen Blick auf auffällig entwickelte Charakterzüge in der Reihe der Vorfahren zu werfen. Wohl als der hervorstechendste erscheint kraftvolle, gewalttätige Energie und ausholender, nicht rücksichtsvoller Tätigkeitstrieb. Es zeigt sich, daß des Großvaters Tatkraft und Entschlossenheit sich in ähnlicher Weise beim Vater Schopenhauers aufweisen läßt, der ebenfalls Tätigkeitstrieb, sich hinaufarbeitende Tüchtigkeit, Stolz und Hartnäckigkeit verrät. Von heftigem Charakter war auch die Großmutter väterlicherseits, welche ebenso im Wahnsinn endete, wie ein Onkel väterlicherseits, während ein anderer von Jugend an blödsinnig war. Der Vater, Heinrich Floris Schopenhauer, war groß, kräftig und häßlich; der Sohn, der immer unter Mittelmaß blieb, empfand ihn in seiner Kindheit als Riesen. Später klagt er, er habe durch die Härte des Vaters viel in der Erziehung zu leiden gehabt. Der Vater, immer schon jähzornig und hartnäckig, wurde mit den Jahren reizbarer und heftiger, seine Pedanterie schwerer erträglich; gelegentlich ließ er sich zu heftigen Ausbrüchen hinreißen, nach denen er aber bald wieder »zur Besinnung kam«. Im Alter von 58 Jahren ertrank er, aus einer Speicheröffnung in den Kanal fallend, und es wird vom Sohn, wie auch von den Biographen Selbstmord vermutet. Im Alter von 38 Jahren hatte er die um 19 Jahre jüngere Johanna Trosiener geheiratet, die Tochter eines gleichfalls als jähzornig und unbezähmbar heftig geschilderten, tüchtigen Kaufmannes. Sie heiratete den um so vieles älteren, unschönen, aber angesehenen Mann nach einer unglücklichen Liebesgeschichte und hat ihn auch nie eigentlich geliebt, obwohl sie mit Hochachtung von ihm sprach. Ihr Charakterbild schwankt in den Berichten, doch scheint es sicher zu stehen, daß sie mehr intellektuell als gemütvoll war, und insbesondere den Kindern gegenüber stets egoistisch ihre eigenen Interessen vertrat. Als Witwe und im Verkehr mit zum Teil berühmten Männern entwickelte sie sich zu einer gewandten Gesellschaftsdame und entdeckte ihr schriftstellerisches Talent, dem ihre Tagebücher und mehrere seinerzeit geschätzte Romane entsprangen. Fällt schon die Rastlosigkeit und die

fast krankhafte Reiselust des Ehepaares als Zeichen mangelnder Behaglichkeit und wohl auch mangelnden Glücksgefühles auf, so deuten die vielseitigen Geselligkeiten und Freundschaften, die Schopenhauers Mutter nach dem Tode ihres Mannes pflegte, auf eine in der ernsten Konvenienzehe nicht zur Befriedigung gelangte Lebenslust hin, der sich voll hinzugeben sie ursprünglich in dem Milieu ihres Elternhauses gewohnt war. Ihre Freunde wurden ihr wichtiger als ihr Sohn, und zwischen einem dieser Freunde, dem unbedeutenden Dichter Müller, genannt v. Gerstenbergk (mit dem sie seit 1813 zusammenlebte, d. h. ihm einen Teil ihrer Wohnung vermietete und mit ihm zusammen aß, wie sie es schon früher mit v. Fernow getan hatte), geriet der Sohn in einen Konflikt, der schließlich dazu führte, daß die Mutter dem Sohne den »Scheidebrief« schrieb. Es scheint plausibel, daß der Sohn die Mutter eines unsittlichen Verhältnisses geziehen haben mag, obwohl die Mutter damals bereits 47 Jahre, Müller allerdings 33 Jahre alt war. Dieser Konflikt zwischen Mutter und Sohn reicht aber schon weiter zurück und wurde hier nur aktuell und akut. War auch in der ersten Zeit des jungen Mutterglückes, das in ländlicher Zurückgezogenheit mit dem nach dreijähriger Ehe geborenen Knaben verbracht wurde, die Zärtlichkeit der in der Ehe wenig befriedigten Frau sicherlich eine große, vielleicht eine übergroße, so muß der Knabe doch später wenig Zärtlichkeit zu Hause gefunden haben, sonst könnte er nicht zweier bei einem Geschäftsfreunde des Vaters in Havre verbrachten Knabenjahre (10 bis 12) in seinem Curriculum vitae als des »weitaus frohesten Teils« seiner Kindheit ausdrücklich gedenken. Als die Eltern ihn drei Jahre später für mehrere Monate abermals im Ausland, bei einem englischen Geistlichen unterbrachten, schreibt ihm die Mutter kluge erzieherische Briefe, welche jedoch deutlich Gereiztheit und Unzufriedenheit mit dem wenig entgegenkommenden, selbstgefälligen und rauhen Wesen des Sohnes verraten und seine Stimmung gegen die Mutter gewiß nicht günstig beeinflußten: vielleicht um so weniger, als ihre Kritik zum guten Teil berechtigt gewesen sein mag. Einen viel heftigeren Widerstand gegen die Art des Sohnes zeigen spätere Briefe, die sie ihm, als er endlich seinen wissenschaftlichen Neigungen nachgehen durfte und sein intellektuelles Selbstgefühl in die Höhe schoß, geschrieben hat. Zwar muß sie ihm Geist, Bildung und Gemüt zugestehen, aber weiter heißt es:

»Alle deine guten Eigenschaften werden durch deine Superklugheit verdunkelt und für die Welt unbrauchbar gemacht, bloß weil du die Wut, alles besser wissen zu wollen, überall Fehler zu finden, außer bei dir selbst, überall bessern und kritisieren zu wollen, nicht beherrschen kannst. Damit erbitterst du die Menschen um dich her, niemand will sich auf eine so gewaltsame Weise bessern und erleuchten lassen, am wenigsten von einem so unbedeutenden Individuum, wie du doch noch bist. Niemand kann es ertragen von dir, der doch auch so viele Blößen gibt, sich tadeln zu lassen, am wenigsten in deiner absprechenden Manier, die im Orakelton gerade heraussagt: so und so ist es, ohne weiter eine Einwendung nur zu vermuten«. (Gwinner p. 49.)

Als es sich darum handelt, ob der neunzehnjährige, nach Weimar zurückkehrende Sohn bei der Mutter wohnen soll, verweigert sie es ihm:

»Es ist zu meinem Glück notwendig zu wissen, daß du glücklich bist, aber nicht ein Zeuge davon zu sein. Ich habe dir immer gesagt, es wäre sehr schwer mit dir zu leben, und je näher ich dich betrachte, desto mehr scheint diese Schwierigkeit, für mich wenigstens, zuzunehmen. Ich verhehle es dir nicht: so lange du bist, wie du bist, würde ich jedes Opfer eher bringen, als mich dazu entschließen .... Ich kann mit dir in nichts, was die Außenwelt angeht, übereinstimmen. Auch dein Mißmut ist mir drückend und verstimmt meinen heiteren Humor .... Du bist nur auf Tage bei mir zu Besuch gewesen und jedesmal gab es heftige Szenen um nichts .... und jedesmal atmete ich erst frei, wenn du weg warst. Weil deine Gegenwart, deine Klagen über unvermeidliche Dinge, deine finstern Gesichter, deine bizarren Urteile, die wie Orakelsprüche von dir ausgesprochen werden, ohne daß man etwas dagegen einwenden dürfte, mich bedrückten .... An meinen Gesellschaftstagen kannst du abends bei mir essen, wenn du dich dabei des leidigen Disputierens, das mich auch verdrießlich macht, wie alles Lamentierens über die dumme Welt und das Menschenelend enthalten willst.« (Gwinner, p. 52.)

Mutter und Sohn waren nun einmal nicht für einander geschaffen. »Er warf ihr vor, das Andenken seines Vaters nicht geehrt zu haben, glaubte auch, da sie diesen nicht geliebt habe, nicht an ihre Mutterliebe.« Er war in Besorgnis, »das väterliche Vermögen könnte in den Händen der Mutter noch ganz zusammenschwinden und ihm, der sich zum Erwerb nicht befähigt fühlte, die Sorge für seine nächsten Angehörigen zufallen«. (Gwinner.)

Als der fünfundzwanzigjährige Doktor der Philosophie doch wieder versuchen wollte, bei der Mutter in Weimar Wohnung zu nehmen, sollte er dort keine Heimat mehr finden. Es kam zu heftigen Auftritten zwischen Mutter und Sohn, welche bei den geringsten Veranlassungen schon alles Maß des Schicklichen überschritten und schließlich zu einer endgiltigen Trennung führten. Mutter und Sohn scheinen einander seit dieser Zeit nicht wieder gesehen zu haben, obwohl die Mutter noch 24 Jahre lebte.

Aus dieser zunehmenden Abneigung gegen den Sohn kann man wohl auf tiefere Differenzen der Individualitäten schließen. Die Mutter spielte gern selbst die geistig Interessierte und Überlegene; sie ließ sich gern anbeten und bewundern. Einen dieser »Seelenfreunde« beschrieb sie, sonderbarerweise in einem Brief an ihren neunzehnjährigen Sohn, folgendermaßen: »Wollte ich ausgehen, so hatte ich seinen Arm; wollte ich Schach spielen, so spielte er; wollte ich mir vorlesen lassen, so las er; wollte ich Musik, so sang er zur Gitarre; wollte ich quatre mains spielen, so spielte er; wollte ich malen, so saß er; wollte ich allein sein, so ging er. Solch einen Cicisbeo finde ich nie wieder.« Der unwirsche, eigenwillige und geistig so enorm überlegene und dessen bewußte Sohn entsprach freilich nicht diesem Ideal!

Faßt man die Äußerungen Schopenhauers über seine Mutter

zusammen, so würde man fast nicht glauben, daß er je auch ein zärtlicher Sohn war, wie es wohl für die frühe Kindheit anzunehmen ist. Später gab er ihr, wie R. v. Hornstein berichtet, die Schuld an dem Selbstmord seines Vaters und er schrieb ihr das finanzielle Herabkommen seiner Familie zu. Mit Ironie erzählte Schopenhauer, wie seinem Wunsche, Flöte spielen zu lernen, der Vater Recht gab, »aber«, heißt es weiter, »meine poetische Mutter, der Schöngeist von Weimar, war meinem Wunsche entgegen: er wird einmal so viel Geld haben, daß er sich Flöte vorspielen lassen kann«. Die abfällige Äußerung L. Feuerbachs (1815) über sie: »Eine reiche Witwe, macht von der Gelehrsamkeit Profession. Schriftstellerin. Schwatzt viel und gut, verständig; ohne Gemüt und Seele. Selbstgefällig, nach Beifall haschend und stets sich belächelnd«, ließ der Sohn gelten, als man sie ihm berichtete.

Es mag zunächst Schopenhauers individuellem Erleben entsprochen haben, daß er meint, der Mensch erbe von seiner Mutter den Intellekt und vom Vater den Willen. Gebildet, belesen, schriftstellerisch tätig, mit Dichtern und Literaten in dauerndem Verkehr, wurde die Mutter, die durch ihre literarische Bildung und Erfolge vielleicht ursprünglich ein Vorbild für den Knaben war, später, unter dem Einfluß seiner zunehmenden Feindseligkeit und Ablösung von der seinen männlichen Stolz beleidigenden mütterlichen Autorität, für ihn zum oberflächlichen Blaustrumpf. Hatte er doch seither durch ernste wissenschaftliche Arbeit die schöne Literatur weit hinter sich gelassen. Als Schopenhauer der Mutter seine Dissertation »über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde« überreichte, meinte sie spöttisch — wo andere Mütter stolz gewesen wären —, das sei wohl etwas für Apotheker. Der gekränkte Philosoph entgegnete gereizt, man werde seine Schrift noch lesen, wenn von den Schriften der Mutter kaum ein Exemplar in einer Rumpelkammer stehen werde. Doch sie gab schlagfertig die Antwort: »Von den deinigen wird die ganze Auflage noch zu haben sein.« Allmählich nahm die Verachtung des noch durch Verdächtigung der Treue befleckten Mutterbildes einen so hohen Grad an, daß das Zusammenleben unmöglich wurde.

Man kann als sicher annehmen, daß eine solche auffällige Abwendung von der Mutter als Reaktion auf eine ursprüngliche Liebe eintrat, sobald der Vater nach seinem nicht ohne Schuld der Mutter eingetretenen Tode zum ehemaligen infantilen Idealbild wieder erhoben wurde. Ein Charakter wie Schopenhauer konnte Abhängigkeit, vielleicht sogar masochistischer Färbung, von einem, seiner Meinung nach schon durch sein Geschlecht minderwertigen Wesen, ins Mannesalter nicht mitnehmen, und auch diese Regung wird zur Verallgemeinerung seines Mutterhasses zum Weiberhaß beigetragen haben.

Schopenhauer erzählte in späten Jahren — was die Stärke des Erlebnisses beweist —, er sei als sechsjähriges Kind von

Angst befallen worden, weil er geglaubt habe, die auf einem Spaziergang befindlichen Eltern hätten ihn für immer verlassen. Dieses häufig zu beobachtende Angstgefühl zeigt den starken Konflikt des Kindes in dem bereits zwiespältig gewordenen Verhältnis zu den Eltern an (Ödipuskomplex). Wir erwähnen hier, worauf wir später noch zurückkommen, daß sich diese Kinderangst bis zur neurotischen Angst steigerte und wiederholt im späteren Leben in krankhafter Form hervortrat.

Im Gegensatz zu seiner Mutter schien der immer strenge und auf seinen Willen beharrende Vater, der sich hartnäckig den Plänen des Sohnes widersetzte, in der frühen Kindheit als der Feind des Knaben. So bringt Schopenhauer seine Auffassung, daß die Welt eher von einem Teufel als von einem Gotte gemacht worden sei, mit seinem Eindruck von der Strenge seines Vaters in Zusammenhang. In den späteren Äußerungen des Sohnes erscheint der verstorbene Vater jedoch wieder als überschwenglich gepriesenes Idealbild eines charaktervollen, fürsorglichen, unvergeßlichen Mannes. Man kann wohl annehmen, daß, als Schopenhauer mit siebzehn Jahren den Vater verlor und eine schwere Verstimmung bei ihm eintrat, damals seine Liebe zum Vater eine reaktionäre Verstärkung aus der Reue erfuhr, die sich auf Ungehorsam oder Lieblosigkeit, sowie feindselige Rachewünsche bezogen haben mag.[1].

2. Eigenart seines Wesens.

Die Eigenartigkeit des Wesens Schopenhauers, die kleinen und großen originellen Züge desselben, die selbstverständlich auch aus seinen Werken sprechen, haben seine Persönlichkeit überaus populär gemacht. Wäre nicht sein Werk ein so imponierendes, würden nicht die ernsten, wuchtigen, tiefsinnigen, eine starke, charaktervolle und heftige Persönlichkeit verratenden Züge überwiegen, so könnte mancher Zug ihn als verschroben, ja vielleicht komisch erscheinen lassen. Besonders dort, wo seine Lebensführung, sein Äußeres, seine gesellschaftlichen Manieren, seine sozialen Gewohnheiten von der Norm abweichen, wo Auffallendes, Verschrobenes, Sonderbares aufzuzeigen ist, werden wir ins Detail gehen. Neurotische Züge bei einem genialen Menschen aufzufinden, ist der modernen Auffassung geläufig; auch diese können wir nicht schonend übergehen.

Man rufe sich das Bild des in dem vornehmen Hause oder auf weiten, in aller Bequemlichkeit unternommenen Reisen seine Jugend verbringenden Knaben ins Gedächtnis. Das Bild der Eltern haben wir bereits entworfen; viele Nachrichten zeigen uns die Ehe,

---

[1] So ist auch der schwärmerisch begeisterte Stil der Entwürfe zu einer Dedikation (der 2. Ausgabe seines Hauptwerkes) an den Vater zu verstehen. Für die ambivalente Einstellung des Sohnes gegen den Vater ist es charakteristisch, daß sich Schopenhauer an stilistischen Änderungen und mehrfachen Entwürfen dieser Widmung nicht genugtun konnte, aber doch schließlich davon Abstand nahm, überhaupt eine dieser Fassungen zu veröffentlichen.

in der so mancher Streit ausgekämpft wurde, als wenig glücklich, und ein lebensfreudiger Ton hat wohl nie vorgeherrscht. Des Vaters rauhe und strenge Art, deren der Sohn sich noch spät erinnert, hat gewiß vielfach wie ein Druck auf dem Hause und dem Knaben gelastet. Darum empfand er die beiden in Havre verbrachten Jahre als die glücklichsten seiner Jugend und nennt den Mann, der dort bei ihm Vaterstelle vertrat, rühmend einen »lieben, guten, sanften Mann«. »Offenbar,« sagt Möbius, »war der Knabe nicht nur durch das positive Gute beglückt, sondern auch durch die Trennung von seiner Familie, in der die Eigentümlichkeit seines Vaters und die Weltlichkeit der Mutter ihm das Leben erschwerten« (p. 34). Übrigens hat das eigentliche Leben im Vaterhaus sowohl durch die vielen Reisen mit den Eltern wie durch den jahrelangen Aufenthalt in fremden Städten schon früh mehrfache Unterbrechungen erfahren. Zeitig fiel auch am Kind schon ein schwermütiges Grübeln und jene Verstimmung auf, die er selbst als Dyskolie geschildert hat[1], und die zum erstenmal deutlich in den Reiseeindrücken des Knaben zum Vorschein kommt. So schreibt ihm die Mutter im Jahre 1807, »daß ich nur zu gut weiß, wie wenig Dir vom frohen Sinn der Jugend ward, wieviel Anlage zu schwermütigem Grübeln Du von Deinem Vater zum traurigen Erbteil bekamst«. Der ernste Knabe, der schon mit 13 und 14 Jahren einen ungestümen Drang zur Wissenschaft verrät, mit dem der Vater rechnen muß, wird durch verschiedene Eindrücke einer Reise (1803), durch die der Vater ihn für das praktische Leben gewinnen will (er sagte »mein Sohn soll im Buche der Welt lesen«)[2], in seinen düsteren Stimmungen vielfach bestärkt. Er besichtigt die Ruinen des römischen Amphitheaters in Nimes und seine Gedanken werden, wie er in sein Tagebuch schreibt, an die »Tausende längst verwester Menschen gemahnt« und an die Kürze des menschlichen Lebens. Im Bagno von Toulon entsetzte sich der lebensunerfahrene Jüngling über das Los der Sträflinge und verliert ein andermal alle Reiselust, weil der Wagen an elenden Hütten und verlotterten Menschen vorbeigefahren ist. Diese trüben Stimmungen, Todes- und Vergänglichkeitsgrübeleien, denen wir so häufig in der Jugendgeschichte von Neurotikern (Zwangskranken) begegnen, sind auch in enge Beziehung zu bringen zu den bei Schopenhauer seit der frühesten Jugend bis ins späteste Alter in geradezu krankhafter Weise auftretenden Angst-

[1] In dem schönen Kapitel »Von dem, was einer ist« in den »Aphorismen zur Lebensweisheit« nimmt die Bedeutung der Stimmungsanlage für Lebensglück des Individuums eine auffallend breite Stelle ein, was auf das eigene Erleben Schopenhauers hindeutet.

[2] Es liegt die Vermutung nahe, daß diese Äußerung, falls sie früh und eindrucksvoll dem Knaben zukam, in mißverständlicher Auffassung und Danachrichtung ein Antrieb zum Philosophieren wurde. Vgl. dazu Schopenhauers Worte: »Die Gelehrten sind die, welche in den Büchern gelesen haben; die Denker, die Genies . . . sind aber die, welche unmittelbar im Buch der Welt gelesen haben.«

gefühlen. Schon im sechsten Lebensjahr wurde das Kind, wie erwähnt, von Angst befallen. Krankhafte Angstgefühle treten bei dem zeitlebens ängstlich gestimmten Philosophen in späterer Zeit wiederholt auf, sowohl in Träumen[1], als auch bei Tage. Gwinner berichtet über eine »an Manie grenzende Angst, die ihn zuweilen bei den geringfügigsten Anlässen mit solcher Gewalt überfiel, daß er bloß mögliches, ja kaum denkbares Unglück leibhaftig vor sich sah . . . Als Jüngling quälten ihn eingebildete Krankheiten und Streithändel. Während er in Berlin studierte, hielt er sich eine Zeitlang für auszehrend . . . Aus Neapel vertrieb ihn die Angst vor den Blattern, aus Berlin die Cholera. In Verona ergriff ihn die fixe Idee, vergifteten Schnupftabak genommen zu haben. Als er 1833 im Begriffe war, Mannheim zu verlassen, überkam ihn ohne alle äußere Veranlassung ein unsägliches Angstgefühl. Jahrelang verfolgte ihn die Furcht vor einem Kriminalprozesse, vor dem Verluste seines Vermögens und vor der Anfechtung der Erbteilung seiner eigenen Mutter gegenüber. Entstand in der Nacht Lärm, so fuhr er vom Bette auf und griff nach Degen und Pistolen, die er beständig geladen hatte. Auch ohne besondere Veranlassung trug er eine fortwährende Sorglichkeit in sich, die ihn Gefahren sehen und suchen ließ, wo keine waren . . . In späteren Jahren scheint ihn die krankhafte Erregbarkeit seltener heimgesucht zu haben. Jedoch blieb er von Rückfällen nicht verschont . . . Wie sich selbst, so quälte er die, welche mit ihm umgingen, durch seinen Argwohn . . . Seine Wertsachen hielt er derart versteckt, daß trotz der lateinischen Anweisung, die sein Testament dazu gab, einzelnes nur mit Mühe aufzufinden war. Seit seiner zweiten italienischen Reise führte er sein Rechnungsbuch englisch und bediente sich bei wichtigen Geschäftsnotizen des Lateinischen und Griechischen. Um sich vor Dieben zu schützen, wählte er täuschende Aufschriften, verwahrte er seine Wertpapiere als arcana medica, die Zinsabschnitte besonders, in alten Briefen und Notenheften, und schwere Goldstücke als Notpfennige unter dem Tintenfaß im Schreibpult. Nie vertraute er sich dem Schermesser eines Barbiers an; auch führte er stets ein ledernes Schiffchen bei sich, um beim Wassertrinken in öffentlichen Lokalen keiner Ansteckung ausgesetzt zu sein. Die Spitzen und Köpfe seiner Tabakspfeifen nahm er nach jedesmaligem Gebrauche unter Verschluß. Aus Furcht vor dem Scheintode verordnete er, daß seine Leiche über die gewöhnliche Zeit hinaus offen beigesetzt werden solle«. (p. 249 u. ff.)

Sehr charakteristisch für seine nächtlichen Angstgefühle ist ein aus dem zwanzigsten Lebensjahr erhaltenes Gedicht, in welchem es heißt:

»Mitten in einer stürmischen Nacht, Bin ich in großen Ängsten erwacht; Hört' es sausen und hört' es stürmen Durch Höfe, Hallen und an den

[1] Es ist charakteristisch, daß sich so viele seiner Träume und Ahnungen mit dem Thema des Todes beschäftigen. (Vgl. später).

Thürmen . . . Da that gar große Angst mich fassen, Fühlt' mich so bang, so allein und verlassen; . . . . . . Suchte vergebens zurück es zu rufen, Wie wir uns gestern Freude erschufen . . .« (N. P. p. 369).

Eine andere Stelle zeigt das Erlebnis und seine Anwendung nebeneinander.

»Wenn in schweren grauenhaften Träumen die Beängstigung den höchsten Grad erreicht, so bringt eben sie selbst uns zum Erwachen, durch welches alle jene Ungeheuer der Nacht verschwinden. Dasselbe geschieht im Traume des Lebens, wann der höchste Grad der Beängstigung uns nötigt, ihn abzubrechen.«

Wie hier die Angst direkt mit der Todesangst in Beziehung gesetzt ist, so erscheint noch an anderer Stelle die Todesangst als schreckliche Begleiterin des Lebens (N. P. § 276):

»Es gibt Augenblicke, wo, wenn wir an den Tod lebhaft denken, er in so fürchterlicher Gestalt erscheint, daß wir nicht begreifen, wie man mit solcher Aussicht eine ruhige Minute haben könne und nicht jeder sein Leben mit Klagen über die Notwendigkeit des Todes zubringe.«

Und schließlich seien noch die Worte aus den N. P. § 658 angeführt, welche so überaus charakteristisch sind für die Psychologie des Angstmenschen überhaupt:

»Wenn ich nichts habe, was mich ängstigt, so beängstigt mich eben dies, indem es mir ist, als müßte doch etwas daseyn, das mir nur eben verborgen bliebe. Misera conditio nostra!«

Diese das ganze Leben begleitende Angst, als pavor nocturnus beginnend, in pathologischen Angstäquivalenten wiederkehrend, vielfach das Traumleben durchsetzend, das ganze Leben verbitternd, ist sicher als krankhafte Erscheinung aufzufassen und steht nach unserer ärztlichen Beobachtung mit Verdrängungsvorgängen der infantilen Sexualität im engsten Zusammenhang. Wir sind gewöhnt, sie in der Kindheit mit der Ablösung von der kindlichen Selbstbefriedigung und deren Phantasien sowie mit der Verdrängung der auf Eltern und Geschwister gerichteten Todes- und Liebeswünsche in Beziehung zu bringen und finden sie besonders ausgeprägt bei einer starken, außen gehemmten und gegen das eigene Ich gekehrten gewalttätigen Anlage, wie eine solche bei Schopenhauer nachweisbar ist. Daß Schopenhauer einen überstarken Sexualtrieb hatte, berichtet er selbst aus seiner Kindheit; er rühmte sich auch, außerordentlich heißes Blut gehabt zu haben (Gwinner p. 396). Er hat unter diesem starken Trieb sehr gelitten, wie wir am deutlichsten aus dem Jugendgedicht (achtzehntes Jahr) ersehen, das den Kampf gegen die verwertlich empfundene Sinnlichkeit widerspiegelt (N. P. p. 366):

»O Wollust, o Hölle, o Sinne, o Liebe, Nicht zu befried'gen und nicht zu besiegen! Aus Höhen des Himmels hast du mich gezogen Und hin mich geworfen In Staub dieser Erde: Da lieg' ich in Fesseln. Wie wollt' ich mich schwingen Zum Throne des Ew'gen, Mich spiegeln im Abdruck des höchsten Gedankens, Mich wiegen in Düften, Die Räume durchfliegen, Voll Andacht, voll Wunder . . . Doch du, Band der Schwäche, Du ziehest mich nieder, Daß fest mich umklammert Das Heer deiner Fäden, Und jegliches Streben Nach Oben mißlingt mir.«

Auch aus zahlreichen Stellen seiner intimen Aufzeichnungen, seiner Briefe und seiner Schriften folgert der Biograph Damm »wie ungeheuer schwer Schopenhauer unter dieser geheimen Geißel litt, wie er sich selbst bewußt war, daß die Leidenschaft zum weiblichen Geschlecht, der Sinnengenuß ihn stets aufs Neue in Fesseln schlug und seinem Charakter dunkle Schatten aufsetzte . . . Schon im Jünglingsalter suchte er diese Triebe zu bekämpfen: bald stürzte er sich mit Eifer in die kaufmännischen Obliegenheiten, bald suchte er Ablenkung in der Lektüre . . . im Besuch von Theater und Konzerten, in der Ausübung des Flötenspiels, in weiten Spaziergängen und im Betreiben des Segelsports. — Die Natur aber wollte ihr Recht. Schließlich überwältigte ihn der Ekel am ganzen Dasein und er versank in immer tiefere Melancholie« (p. 54). Er litt zeitlebens unter diesem »Dämon« und »mit einem Jubelruf begrüßte er darum den Eintritt jener Lebensjahre, in denen die Begierden schlafen gegangen sind« und die Erlösung erfolgt. Es liegt nahe, in dem Erlösungsbedürfnis, das auch in Schopenhauers Philosophie eine so große Rolle spielt, eine Analogie hiezu zu finden. Dem starken Trieb entspricht auch das starke Schuldgefühl, welches, wie wir sehen werden, mit die Grundlage seiner pessimistischen Weltanschauung geworden ist. Schopenhauer bemerkt gelegentlich, daß der der Kindheit fehlende Sexualtrieb später das Leben verdüstere:

> »Dieser Trieb hebt jene Sorglosigkeit, Heiterkeit und Unschuld . . auf, indem er in das Bewußtsein Unruhe und Melancholie, in den Lebenslauf Unfälle, Sorge und Not bringt« (W. W. II, p. 668).

Das mit der Angst innigst zusammenhängende Schuldgefühl sind wir gewohnt, teils auf dem Ödipuskomplex entspringende böse Wünschen auf Eltern und Geschwister zurückzuführen, teils wird es verstärkt durch die von der Autorität der Eltern der kindlichen Onanie entgegengesetzten Drohungen, die einer Natur wie dem strengen Vater Schopenhauers gewiß nahelagen. Der Knabe, dem der Vater übrigens mit sechzehn Jahren noch seine schlechte Körperhaltung vorwerfen mußte, scheint auch seine Phantasien damals nicht im Zaume gehalten zu haben. Er verschlang mit der üblichen Heimlichkeit und Begierde jener Jahre eine Menge poetischer Werke und Romane, sichtlich mit schlechtem Gewissen. »Du bist nun schon fünfzehn Jahre alt,« schreibt ihm die Mutter, »Du hast schon die besten deutschen, französischen und zum Teil auch englischen Dichter gelesen und studiert und doch außer den Schulstunden kein einziges Buch in Prosa, einige Romane ausgenommen, keine Geschichte, nichts als was Du etwa lesen mußtest, um bei Herrn Runge zu bestehen . . . alles in der Welt wollte ich dich lieber werden sehen als einen sogenannten Belesprit.« Vielleicht hatte Arthur mehr Romane gelesen, als sie dachte, heißt es bei Möbius (p. 36) weiter. »Dem K. Bähr erzählte Schopenhauer, er habe als vierzehnjähriger Knabe mit Hilfe seines Kommodenschlüssels der väterlichen Bibliothek den Roman »Faublas« entführt

und habe sich Nachts auf seinem Bette sitzend darein vertieft. Da sei der Vater, um in seiner Frau Zimmer zu kommen, unversehens hereingetreten: »Ein gegenseitiges Ertappen!« Vor dem Romanlesen hat Schopenhauer später die jungen Leute wiederholt gewarnt, er muß wohl die übeln Folgen gespürt haben.« Der psychisch bedeutsame Kampf zwischen Sexual- und Ichtrieb mag um die Zeit der Pubertät und später auch bei Schopenhauer eine wichtige Rolle für Charakterbildung und geistige Ziele gespielt haben[1]. Die angestrebte sexuelle Abstinenz seines späteren Lebens, der er nur periodisch untreu wurde, führte wieder zur Verstärkung, respektive Kontinuierlicherhaltung der Angst, die wieder den Ausdruck in den verschiedenen bereits angeführten Phobien fand: in auffällig übertriebenen Vorsichtsmaßregeln gegen überschätzte Gefahren, gegen Krankheit und Tod insbesonders. Daher hat er auch das Thema der Vergänglichkeit, der Flüchtigkeit der Zeit und insbesondere des Todes, welche seit jeher die Anreger alles Philosphierens gewesen sind, aus seinen eigenen Erlebnissen heraus als solche empfunden, wenn er sagt (W. W. II, p. 185):

»Ohne Zweifel ist es das Wissen um den Tod und neben diesem die Betrachtung des Leidens und der Not des Lebens, was den stärksten Anstoß zum philosophischen Besinnen und zu metaphysischen Auslegungen der Welt gibt.«

Darum sagt Schopenhauer mit Recht, daß der Tod der wahre Musaget der Philosophie sei[2]. —

Den mehr als ernsten und grüblerischen Knaben hatte das bewegte Reiseleben nicht aus seiner trüben Stimmung zu reißen vermocht, er blieb nach innen gewendet und schon mit zwölf Jahren verrät er eine brennende Liebe zur Wissenschaft und eine starke Neigung zur Gelehrtenlaufbahn. Als er endlich nach dem Tod des Vaters, dem zuliebe er noch zwei Jahre in »nachträglichem Gehorsam« (Freud) dem Kaufmannsstande treu blieb, sich der Wissenschaft widmen konnte, zeigte er sich voll von edelstem Eifer und Wissenstrieb, verschlang zahllose Bände und es dauerte nicht lange, so hatte er alles nachgeholt und die ausgiebigste Grundlage für philologische und philosophische Bildung gelegt. Im zwanzigsten und einundzwanzigsten Lebensjahr begann er sich bewußt mit jenen ernsten, tiefsinnigen Themen zu beschäftigen, die er später im vierten Buche seines Hauptwerkes eingehend behandelt hat. Daß der junge Schopenhauer, der sich schon den Philosophen merken ließ — »Jugend und Philosophie gepaart — immer eine paradoxe Erscheinung» (Möbius) —

[1] Es ist auch interessant, daß er sich eines guten Gedächtnisses für seine ersten zwölf Lebensjahre rühmt. Warum nicht weiter? müssen wir fragen: vermutlich begann um diese Zeit eine stark einsetzende Verdrängung.

[2] »Der Tod ist der eigentliche inspirierende Genius oder der Musaget der Philosophie, weshalb Sokrates diese auch θανατου μελετη definiert hat. Schwerlich sogar würde, auch ohne den Tod, philosophiert werden.« (Über den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unseres Wesens an sich, II. Bd., p. 542).

keine großen Erfolge beim weiblichen Geschlechte hatte (bei den Freundinnen seiner Schwester), ist begreiflich; »er war eben keine Speise für sie« (Möbius). Schopenhauer selbst sagt: »In meiner Jugend machte die Vernachlässigung, die ich in der Gesellschaft erfuhr und der Vorzug, den man den Alltäglichen, Platten, Dürftigen vor mir gab, mich an mir selber irre.« — Fassen wir Schopenhauers seelischen Zustand um diese Zeit zusammen, so verstehen wir, warum er Wieland — als dieser ihm abriet, lediglich Philosophie zu studieren, was doch kein solides Fach sei — antworten konnte: »Das Leben ist eine mißliche Sache: ich habe mir vorgesetzt, es damit hinzubringen, über dasselbe nachzudenken.« (April 1811.)

Wir dürfen uns um diese Zeit Schopenhauer im äußeren Leben nicht allzu verschieden von anderen Studenten vorstellen. Es scheint, daß seine materielle Unabhängigkeit[1], das Erreichen seiner geistigen Ziele und das anregende Leben in Weimar ihn geselliger machten und seine von der Kindheit her schon bestehende pessimistische Verstimmung zeitweilig unter den Ablenkungen des Sportes und der geselligen Zerstreuungen verschwinden ließen. Wir werden noch einmal ein ähnliches Aus-der-Art-schlagen dieses zu ernstem und eingezogenem Leben bestimmten Mannes begegnen, und zwar, als er nach Vollendung seines Hauptwerkes im dreißigsten Lebensjahr nach Italien reist. Er schreibt damals folgende siegesbewußte Verse nieder:

> »Aus langgehegten, tiefgefühlten Schmerzen Wand sich's empor aus meinem innern Herzen. Es festzuhalten hab' ich lang gerungen: Doch weiß ich, daß zuletzt es mir gelungen. Mögt euch drum immer wie ihr wollt gebärden: Des Werkes Leben könnt ihr nicht gefährden. Aufhalten könnt ihr's, nimmermehr vernichten: Ein Denkmal wird die Nachwelt mir errichten!«

Es ist ein Zeichen für seinen geistigen Ehrgeiz, daß Höhepunkte seines Studien- und Arbeitsfortschritts ihm die Lebensfreude nahebringen. Dem durch Jahre wider Willen im Kontor festgehaltenen Jüngling war eine goldene Zeit angebrochen, da er mit seinen Geisteskräften und mit seinem Tätigkeitstrieb sich auf das ganze Gebiet der Wissenschaften werfen konnte und sein Fleiß, sein Interesse waren bewundernswert. Ausgezeichnete Lehrer und Ratgeber standen ihm zur Seite, sein vortreffliches Sprachtalent kam ihm zu Nutze und das Ideal, in allen Fächern zu Hause zu sein, um später der Königin der Wissenschaften dienen zu können, mochte ihm schon damals vorgeschwebt haben. Sein Interesse für Naturwissenschaft, vielleicht auch für hygienische Fragen (wohl aus Hypochondrie stammend), wandte sich vorübergehend der Medizin zu. Das um-

---

[1] Mit einundzwanzig Jahren erhielt er von der Mutter das väterliche Erbteil ausbezahlt, welches ihm nach dem damaligen Kapitalswerte vollkommen ausreichend erscheinen mußte, ihm für seine Person zeitlebens ein bequemes Auskommen zu sichern. Die materielle Unabhängigkeit, die gleichzeitig mit der von der Mutter einherging, mußte sein Selbstgefühl heben.

fassende Universalstudium, das Schopenhauer damals beschäftigte, erhielt die entscheidende Richtung durch den Rat seines Professors G. E. Schulze, der ihn bestärkte, Philosoph zu werden, und zunächst seinen Fleiß ausschließlich Plato und Kant zuzuwenden riet. Er warf sich dann in Berlin mit erneutem Eifer auf das Studium der Philosophie und begann sich gesellschaftlich mehr und mehr zurückzuziehen. Er verzichtete, daran zu denken, ein Haus zu gründen, Weib und Kinder zu besitzen und lebte nur dem einen Lebenszweck, sein Werk zu vollenden. Seine Dissertation »Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde« verriet einem Kritiker schon, daß der junge Philosoph die Absicht habe, »die Ethik zum Schlußstein der ganzen Philosophie zu machen«. Er war damals schon mit seinen weit höher strebenden Absichten beschäftigt, sein Haupt- und Lebenswerk gewann bereits in seinem Innern Gestalt; es sollte eine Philosophie werden, die nicht auf dem Wege der Wissenschaft gesucht war, sondern durch Anschauen der Welt (Intuition), mehr Kunstwerk als Wissenschaft. Schopenhauer hat dann wiederholt geschildert, wie er die Freude, etwas Großes und Wertvolles in sich wachsen zu fühlen, gleich einer stolzen jungen Mutter empfunden hat; er hat damit allen jenen, die etwa noch glauben, daß ein Philosoph die Grundlehren seines Systems ausklügle oder konstruiere, in klarster Weise gezeigt, daß das Entstehen eines philosophischen Gebäudes ebenso unbewußt vor sich gehen kann, wie ein Tagtraum oder ein Kunstwerk. Am besten zeigt sich dies darin, daß diese Jugendkonzeption seines Hauptwerkes — des Werkes seines Lebens, wie er selbst sagt — die endgiltige blieb, da alle spätere Gedankenarbeit des Philosophen in eigenartiger Starrheit nur der Ausgestaltung, Bestätigung, Begründung und Rechtfertigung seiner Grundprinzipien galt. Diese Jungmannszeit war die eigentlich und einzig schöpferische in seinem Leben, in ihr gebar er den seiner würdigen Geistessprossen, dessen Schutz, Pflege und Verteidigung sein übriges Leben gewidmet war. Ruhe und Muße war der fruchtbare Boden für die Schöpfung und Jahrzehnte lange Verteidigung dieses Kindes. Man mag sich Schopenhauer in seiner Studentenstube vorstellen, wo Platos und Kants Werke, des Sokrates Büste und Goethes Bildnis zu finden waren und wo damals schon der den menschlichen Vertrauten vorgezogene Pudel auffallend erscheint. Mag es auch zu gelegentlichen Disputen unter Kollegen gekommen sein, wobei sich Schopenhauer selbstbewußt und brüsk benommen hat, so mied er doch, angeblich weil es ihm unbequem und antipathisch war, vermutlich aber mehr aus den tieferen unbewußten Gründen seiner Asozialität, des Widerstandes gegen das Zusammensein, fast alle Geselligkeit, jedes Familien- oder Vereinsleben und prädestinierte sich schon damals für das dauernde Junggesellentum. Wenn er aber auch Junggeselle blieb — die Ehelosigkeit ist eine wiederholt hervorgehobene Eigenart der Lebensführung der Philosophen, wie besonders Nietzsche in seiner Abhandlung »Was bedeuten asketische Ideale«

betont hat[1] —, so mögen doch hier entgegen den vielfach umgehenden Meinungen, daß Schopenhauer gar nichts mit Frauen zu tun gehabt habe, sowie der unberechtigten und leichtfertigen Behauptung Lombrosos über größte sexuelle Ausschweifungen, einige Bemerkungen über das Liebesleben Schopenhauers Platz finden. Im Gegensatz zu seinem so oft von ihm selbst als übermächtigen Dämon bezeichneten Sexualtrieb, der ihn erst im Alter zur Ruhe kommen ließ, wissen wir Sicheres nur von einigen nicht dauernden Liebesbeziehungen, die er einging, nicht ohne mit dem Gedanken an die Ehe theoretisch zu spielen. Aus dem Tagebuch der Schwester, der er in Briefen so manches anvertraute, wissen wir, daß seine Geliebte in Dresden guter Hoffnung war, wobei er sich übrigens »rechtlich und gut benommen« haben soll. »Zärtliche Beziehungen fesselten ihn an Fräulein Medon, die der Berliner Hofbühne angehörte . . . für die Stärke seiner Neigung zu ihr spricht es wohl, daß er ihrer nach dreißig Jahren mit einem bedeutenden Legat gedacht hat« (Damm, S. 184).

Liebe und Ehegedanken traten Schopenhauer auch in Venedig nahe. Nach Italien war er ja nach Abschluß seines Werkes lebens- und wahrscheinlich auch liebesdurstig geeilt, nachdem ihm schon die letzten Jahre hindurch Wunschträume jenes Land vorgespiegelt hatten. Möbius sagt von den dort eingegangenen Liebesbeziehungen zusammenfassend: »Abgesehen von rein sinnlichen Verhältnissen geriet Schopenhauer auch zu einer Dame der Gesellschaft in Beziehungen (»die Geliebte ist reich, sie ist von Stand gar,« schreibt Adele), die, wie es scheint, beinahe mit einer Heirat geendet hätten« (p. 67). »Von den inneren Kämpfen,« sagt Gwinner (p. 20), »die er gegen Anfechtungen dieser Art zu bestehen hatte, geben Überlegungen Zeugnis, die er in englischer Sprache Zetteln anvertraute, deren Inhalt jedoch im ganzen sich nicht zur Mitteilung eignet.« Daß trotz seiner Abneigung gegen eine dauernde Verbindung mit der Frau, oder vielmehr eben dadurch, Schopenhauers Sinnlichkeit, vielfach unbefriedigt, die Phantasie sehr leicht überflutete, so daß er zum weiblichen Geschlechte kaum geistige Beziehungen eingehen konnte, hat er selbst verraten: indem er seiner Schwester schrieb, er hätte außer ihr nie eine Frau ohne Sinnlichkeit geliebt.

Wir können hier nicht die Psychologie des Ledigbleibens, des Hagestolzentums breit erörtern. Es ergibt sich für Schopenhauer speziell schon aus vielem hier Gesagten, daß er zur Ehe aus den Tiefen seiner Persönlichkeit vollkommen ungeeignet war.

Er weiß ganz gut: »Von der Natur bestimmt ist des Menschen Los: Tages Arbeit, Nachts Ruhe und wenig Muße, und des Menschen Glück: Weib

[1] Schopenhauer erwähnt, sich selbst vergleichend, alle echten Philosophen seien ledig geblieben, so Cartesius, Leibniz, Malebranche, Spinoza und Kant; des Sokrates Leiden sei bekannt und Aristoteles sei ein Hofmann gewesen.

und Kind, die sein Trost sind im Leben und Sterben«. Aber heißt es selbst=tröstend weiter: »Wo eine abnorme Beschaffenheit große geistige Bedürfnisse, und mit diesen die Möglichkeit großer geistiger Genüsse herbeiführt, da wird freie Muße zur Hauptbedingung des Glücks, für welche sodann dem normalen Menschenglück durch Weib und Kind willig entsagt wird.«

»Die meisten Männer,« sagt Schopenhauer an anderer Stelle, »lassen sich durch ein schönes Gesicht verlocken: denn die Natur induziert sie dazu, Weiber zu nehmen, indem sie diese auf einmal ihre volle Glanzseite zeigen läßt; die vielen Übel dagegen, die sie im Gefolge haben, verbirgt: als da sind endlose Ausgaben, Kindersorgen, Widerspenstigkeit, Eigensinn, Alt= und Garstigwerden nach wenigen Jahren, Betrügen, Hörneraufsetzen, Grillen, hysterische Anfälle, Liebhaber und Hölle und Teufel. Deshalb ist die Heirat eine Schuld zu nennen, die in der Jugend kontrahiert und im Alter bezahlt wird ... Die freie Muße, welche sie ihren Weibern zu erarbeiten den Tag verbringen, braucht der Philosoph selbst. Der Verheiratete trägt die volle Last des Lebens, der Unverheiratete nur die halbe.«

Die unbewußten, aber wirklichen Motive sind die Sexualab=lehnung und die damit im Zusammenhang stehende Angst; das böse Vorbild der elterlichen Ehe u. a. wirkten zusammen mit seiner Asozialität, seinem Einsamkeitsbedürfnis, um Schopenhauer nie heiraten zu lassen. Schopenhauer hat diese Hemmungen kaum durchschaut, vielmehr sie sekundär verstandesmäßig zu begründen gesucht (»rationalisiert«). Die Angst vor Betrogenwerden, Körperlich=Geschwächtwerden, von materiellen Opfern etc. verrät er zu deut=lich. Bei seiner Sensibilität und Intellektualität, seinem Sinn für Unabhängigkeit, bei seinem Entschluß, von seinem kleinen Ver=mögen ohne Arbeit sparsam zu leben, last not least bei seiner, allerdings teilweise sekundären, herabsetzenden Ansicht über das weibliche Geschlecht — konnte die Entscheidung nur nach der negativen Richtung fallen. Das gehaßte und verachtete Bild seiner Mutter, zumindest die von widerstreitenden Gefühlen getragene Einstellung des Sohnes werden dabei eine entscheidende Rolle gespielt haben. In dieselbe Richtung weist auch eine weitere letzte Wurzel, seine seltsame Einstellung zum Weib und seinen Mitmenschen.

Die Widerstände, die wir bei Schopenhauer sowohl gegen die Verbindung mit dem Weibe wie gegen die Wertung des Weibes finden, seine Herabsetzung des Geschlechtsaktes, lassen den geübteren Psychoanalytiker schon hieraus eine stärkere Betonung des homosexuellen Anteiles der bekanntlich allgemeinen bisexuellen Anlage des Menschen bei Schopenhauer annehmen[1]. Vom tat=sächlichen Liebesumgang mit Männern absolut fernbleibend muß Schopenhauer als sozusagen »ideell gleichgeschlechtlich« (Freud) bezeichnet werden. Als Beweise für diese Annahme sei auf folgende gewichtige Tatsachen hingewiesen. Schopenhauer empfand den weiblichen Körper als häßlich, den des Jünglings als schönsten.

So heißt es P. P. II, p. 654 »über die Weiber«:

[1] Vgl. Frauenstädt, »Memorabilien etc.«, p. 393 und 394.

»Das niedrig gewachsene, schmalschultrige, breithüftige und kurzbeinige Geschlecht das schöne nennen konnte nur der vom Geschlechtstrieb umnebelte männliche Intellekt: in diesem Triebe nämlich steckt seine ganze Schönheit. Mit mehr Fug als das schöne, könnte man das weibliche Geschlecht das unästhetische nennen.«

Und in der »Metaphysik der Geschlechtsliebe« ist die Rede von den Jünglingen, »die doch eigentlich die höchste menschliche Schönheit darbieten«[1].

In einer brieflichen Kritik von Frauenstädts Buch »Ästhetische Fragen« heißt es p. 50:

»ein vollkommenes Weib ist schöner als ein vollkommener Mann,« — quae qualis, quanta! Hier haben Sie ein höchst naives Bekenntnis Ihres Geschlechtstriebes abgelegt . . . Warten Sie, daß Sie in meinem Alter sein werden, wie Ihnen dann diese kurzbeinigen, langleibigen, schmalschultrigen, breithüftigen, mit Zitzen exornierten Persönchen vorkommen werden: auch ihre Gesichter sind nichts gegen die der schönsten Jünglinge, zumal die Augen ohne Energie.«

Mit Recht sagt B. Friedländer[2] in bezug auf diese Stelle: »Meiner Ansicht nach ist derjenige, der so wertet, wie Schopenhauer, ein sozusagen ästhetisch Homosexueller. Aber auch die anderen Auslassungen über Weiber, nämlich über deren Psyche und Intellekt, atmen denselben Geist . . . und er beweist damit eine, wenn man so sagen darf, psychisch gleichgeschlechtliche Neigung. Denn es ist doch unmöglich, daß, wer so denkt und empfindet, ein inniges Verhältnis mit einem Jüngling einem solchen mit einem Weib nicht bei weitem vorziehen sollte.« Friedländer gibt sogar der Vermutung Raum, daß »vielleicht die Lebensfeindlichkeit, die verfeinerte Grießgrämigkeit, kurz der Pessimismus des großen Denkers die letzte tiefste Wurzel in einer unbefriedigten uranischen Veranlagung gehabt habe . . . Nur der ganz Unkundige würde die nachgewiesenen, vorübergehenden, rein sinnlichen Beziehungen Schopenhauers zu Weibern als Gegengrund anführen können«.

Als ergänzende Argumente seien hervorgehoben Schopenhauers übertriebene Abneigung gegen den Anblick des männlichen Bartes wie auch die später (vgl. p. 129) zitierten Äußerungen über das Verbergensollen des Genitales. Er verwirft den Bart wiederholt als häßlich und tierisch. So heißt es (P. P. I, p. 204):

»Sogar als äußerliches Symptom der überhand nehmenden Roheit erblickt ihr den konstanten Begleiter derselben — den langen Bart, dieses Geschlechtsabzeichen, mitten im Gesicht, welches besagt, daß man die Maskulinität, die man mit den Tieren gemein hat, der Humanität vorzieht . . . Das Abscheeren der Bärte in allen hochgebildeten Zeitaltern und Ländern ist aus dem

[1] Wenn wir uns berechtigt glauben, diese Äußerung als Zeichen einer unbewußten homosexuellen Neigung anzuführen, so übersehen wir dabei nicht, daß die Frage nach einem objektiven Schönheitsideal vielfach von Ästhetikern zugunsten der Männlichkeit entschieden wurde.

[2] »Die Renaissance des Eros Uranos«, Berlin 1904.

richtigen Gefühl des Gegenteils entstanden . . . Zudem ist alles Behaartsein tierisch. Die Rasur ist das Abzeichen der höheren Civilisation.«

Schopenhauer gehört also zu jenem nicht seltenen Typus sexuell relativ zurückhaltender Männer, die durch diese Eigenschaft und durch kleine andere Züge verdrängte homosexuelle Neigung verraten. Daß Schopenhauer selbst die etwa von seinen Gegnern ihm zugemutete Homosexualität im vorhinein ironisch ablehnt, kann für uns kein Gegenargument gegen diese Vermutung sein. Schopenhauer hat der Päderastie einen eigenen Abschnitt als Anhang zur Metaphysik der Geschlechtsliebe gewidmet, in welchem er sie als häufige Erscheinung des Alters und der Jugendjahre teleologisch dahin auslegt, die Natur wolle dadurch die Erzeugung degenerierter Nachkommen hintanhalten. Am Schlusse begründet er die Abfassung dieses Abschnittes mit folgender ironischer Bemerkung: Er hätte damit »den Philosophieprofessoren eine kleine Wohltat zufließen lassen wollen, indem er ihnen Gelegenheit eröffnete zu der Verleumdung, daß er die Päderastie in Schutz genommen und empfohlen hätte«. — Es sei auch aufmerksam gemacht auf jene Darstellung des Entstehens seines Hauptwerkes, wo Schopenhauer sich selbst ganz weiblich-mütterlich und »schwanger« empfindet, das Werk als Kind im Mutterleib: »Ich sehe es an und spreche, wie die Mutter: ich bin mit Frucht gesegnet« (N. P, § 630). Es entspräche dieses Bild passiver Homosexualität, wie wir sie als Folge übergroßer Liebe zum gefürchteten Vater entstehen sehen. Schopenhauers unbewußte homosexuelle Neigung mag selbst wieder verstärkt worden sein durch seine Abwendung vom Weibe (von der Mutter). Finden wir aber bei anderen Menschen als Sublimierungsprodukt verdrängter gleichgeschlechtlicher Neigung den Sinn für Freundschaft und Geselligkeitsbeziehungen, so sehen wir, daß Schopenhauer auch diese im weiteren Sinne der Libido entspringenden Beziehungen zu den Nebenmenschen in ganzen großen Abschnitten seines Lebens vermissen läßt und erst im Alter von einem kleinen Kreis geistiger Anhänger umgeben ist. Auch dem Vereinsleben bleibt er zeitlebens ferne und sein Menschenhaß, der sich in nicht schwächeren Ausdrücken und Übertreibungen äußert als sein Weiberhaß, zeigt, daß bei Schopenhauer auch die Libidoübertragung auf die Mitmenschen späterhin gehemmt war, wenn er auch vorübergehend in seinen Knabenfreundschaften[1] und als Jüngling wenige Ausnahmen gemacht hatte. Ohne Freund, ohne Frau, ohne geselligen Kreis, ohne Empfindung dafür, den übrigen Menschen zu geben oder von ihnen zu empfangen, ging der in diesem Sinne tief unglückliche Mensch allein durchs Leben, eingehüllt in seinen Stolz und seine Menschenverachtung, die ihm, aus Ressentiment entspringend, zum Trost in seiner Einsamkeit dienten.

[1] Vgl. dazu den Traum des 42jährigen Schopenhauer von »seinem Busenfreund und steten Spielkameraden« Gottfried Jänisch, der mit 10 Jahren gestorben war (N. P. § 194).

Nach elfmonatlichem Aufenthalt in Italien wurde er in Mailand durch die alarmierende Nachricht von einer das Vermögen der Seinigen bedrohenden finanziellen Krise unangenehm überrascht. Die Mutter hatte den größten Teil ihres Vermögens sowie das der Tochter verloren und erhielt sich später durch Schriftstellerei. Das nächste war, daß er der Schwester schrieb, er sei bereit, mit ihr und der Mutter das Wenige, was ihm geblieben sei, zu teilen, wovon jedoch kein Gebrauch gemacht wurde. Er beschloß jedoch sofort, sich als Privatdozent zu habilitieren. Sein ausgesprochener Besitztrieb und seine geschäftliche Tüchtigkeit erreichten es im Verein mit seiner Hartnäckigkeit, daß er sich sein eigenes Vermögen unbeeinträchtigt erhielt. Die Geschwister aber entfremdeten sich in diesem brieflichen Konflikt für mehr als 10 Jahre. Die Dozentur endete mit einem Mißerfolg, da sein Gegner Hegel auf der Höhe seines Ruhmes stand, und Schopenhauer selbst sich wie gewöhnlich schroff benahm. Dies war für ihn ein zu berechtigter Verstimmung und mißtrauischem Pessimismus Anlaß gebendes Erlebnis. Die Ignorierung seines Lebenswerkes durch viele Jahrzehnte gab weitere zureichende Gründe. Es schließen sich jetzt Jahre an, in denen Schopenhauer nach Fortsetzung seiner unterbrochenen Italienreise seinen Wohnort an verschiedenen Städten aufzuschlagen suchte, 1825 nach Berlin zurückkehrte und 1833 sich von der Cholera vertrieben, endlich dauernd in Frankfurt a. M. festsiedelte, wo wir ihn, zu einer stadtbekannten Figur geworden, als weltbekannte Berühmtheit aufgesucht, auch seine Tage beschließen sehen.

War Schopenhauer im allgemeinen von großer körperlicher Widerstandsfähigkeit und noch im Greisenalter kräftig und rührig, von gesundem Schlaf und gesegnetem Appetit, so machte er doch einmal — mit 35 Jahren — eine langwierige Krankheit durch, von der wir nichts Bestimmtes wissen, über die er aber Klage geführt hat, der er die Schuld an seinem frühen Ergrauen gab und seine Nervenschwäche zuschrieb. Über die Art dieser Erkrankung ist zwischen Iwan Bloch und Wilh. Ebstein ein wissenschaftlicher Streit ausgefochten worden. Der erste Autor glaubt auf Grund von Schopenhauers Geheimaufzeichnungen über seine Quecksilberkur und aus anderen Gründen den Nachweis erbringen zu können, daß es sich um eine schwere tertiäre Syphilis gehandelt habe (primäres Stadium nach Bloch 1813[1]), der zweitgenannte Autor jedoch leugnet das Zwingende der Beweisführung und meint, es habe sich um die von Schopenhauer in einem Brief an den

[1] Bloch findet auch in der venerischen Erkrankung Schopenhauers »eine der Wurzeln seiner asketischen Weltanschauung und seines Pessimismus.« — Wir schließen uns dieser Ansicht an, auch für den Fall, daß die Syphilis Schopenhauers nicht tatsächlich war; denn an Syphilisangst hat er deutlich gelitten. Man vgl. dazu Schopenhauers Ansicht: »Damit der Geschlechtstrieb nicht zu viel Gewalt über den Menschen gewinne, ist die venerische Krankheit ein sehr dienlicher Damm.«

intimsten seiner älteren Jugendfreunde, Osann, angegebene Krank=heit: Hämorrhoiden mit Fistel, Gicht und Nervenübel gehandelt. Es zeigen sich auch im weiteren Leben keine Folgezustände und erst mit 72 Jahren starb er nach kurzem Leiden an einer Herzlähmung.

Wie viele andere Persönlichkeiten ist auch Schopenhauer erst durch die Bilder seines Alters zu einer populären Figur ge=worden, und sein ernstes, durchfurchtes Gesicht mit den weißen Haarbüscheln zu beiden Seiten des mächtig gewölbten Schädels gehört zu den markantesten Bildern großer deutscher Männer. Als stürmisch dahinschreitender Spaziergänger in altmodischer Kleidung, der laut vor sich hinmurmelt und oft unartikulierte Laute ausstößt, dazu mit dem Stock heftig zur Erde stampft, war er, unzertrennlich von seinem Pudel, in Frankfurt eine bekannte Straßenfigur. Mehr noch als in früheren Stationen lebte er hier als ein Fremder; er speiste im Restaurant, saß in der Regel allein und fing nicht leicht ein Ge=spräch mit fremden Tischgenossen an, was für seine allgemeine Menschenunfreundlichkeit zeugt. War ihm jedoch einmal ein Gespräch sympathisch, so konnte er auch bis in die Nacht hinein sitzen bleiben, philosophierte auch hier mit Vorliebe und viele seiner Zeit=genossen rühmen seine ernste, der Zote wie der Banalität ent=ratende Konversation. Auch hier war er gerne didaktisch und Gwinner gibt mit tiefer psychologischer Ahnung das befremdende Gefühl wieder, »einen über a = a sprechen zu hören und ein Ge=sicht dazu machen zu sehen, als spräche er mit seiner Geliebten von der Liebe.« Wie sich im Verkehr manche Verschrobenheit und Pedanterie verrät, so ist es auch interessant, dem Philosophen in seine Wohnung zu folgen. Am Morgen sehen wir ihn energisch sich das »optimum« geistiger Konzentration wahren: er darf nicht gestört werden, sieht nicht einmal die Dienerin um diese Zeit. Sein Zimmer war nüch=tern, nur eine vergoldete Statuette des Buddha thronte auf einer Marmorkonsole. Kants, Shakespeares, Descartes und Goethes Bildnisse hingen an den Wänden, daneben — Hundestücke! Dem Pudel, den er in den vierzehn Jahren seines Frankfurter Aufenthaltes besessen hatte, gab er außer einem profanen Namen für den intimen Verkehr den esoterischen Namen Atma, d. i. Weltseele.

Schopenhauers Charakterbild zusammenfassend, müssen wir zugeben, daß die Kritik Fichtes aus dem Jahre 1850 über die »Parerga«, so ungerecht sie sonst war, das Wesen der Per=sönlichkeit nicht unzutreffend charakterisierte, wenn er Schopen=hauer als pathologisch=psychologisches Problem zu betrachten emp=fiehlt, »dessen Rätsel sich eigentlich nur durch persönliche Kenntnis lösen ließe«. Es ist seltsam, welch verschiedene Charakterzeichnung Schopenhauer widerfuhr und es erklärt sich dies aus dem Um=stand, daß er aus seinen Werken einen ganz anderen Eindruck macht, als aus den Details seiner Lebensbeschreibung und besonders aus den nicht vor einem großen Publikum gemachten Äußerungen seiner Briefe und Privataufzeichnungen. Wie wir in unserer Arbeit

zeigen werden, sind die Grundsätze, die er in den Werken vorträgt, keineswegs gerade Ausläufer, sondern größtenteils Reaktionsbildungen auf seine Charaktereigenschaften (Überwindung), und so wird es verständlich, daß dieser Verteidiger des Mitleids — im Leben als ein hartnäckiger, heftiger, mißtrauischer, rasch aburteilender Mensch, selbst von seinem ihn persönlich liebenden Pathographen Möbius bezeichnet wird. v. Seydlitz, der ja das Pathologische an Schopenhauer weit überschätzt hat, erzählt gar, des Philosophen Ankläger hätten seine geistigen Ausschreitungen, »fanatisches Selbstlob, wahrhaft häßliche Gemütsstimmung, nichts achtenden Ehrgeiz, Menschenverachtung, Lieblosigkeit, Roheit, fanatische Propaganda gegen okzidentalische Bildung, Gesittung und Religiosität« genannt. In seinem Büchlein »Schopenhauer als Verbilder« schildert Graf Keyserling die Schattenseiten dieses »kleinen Menschen«, der allerdings ein großer Geist war. Keyserling nennt ihn einen ausgesprochenen Praktiker mit Zügen eines unternehmenden Handelsherrn, einen Tatenmenschen von zäher Vitalität, von rücksichtsloser Eigenlebigkeit; einen starren Charakter, unbildsam bis zur Unwahrscheinlichkeit. Ferner von Widersprüchen durchsetzt, von Leidenschaft durchschüttert, unharmonisch gequält, zerrissen, voll kleiner häßlicher Züge, unvornehm, von Ressentiment erfüllt, abstoßend durch kleinlichen Egoismus und Zynismus, von dürftigem Gemütsleben — eine verkrüppelte Seele. Seine singuläre Individualität zu überwinden gelang ihm nicht, seine Ideale blieben stets unerreicht. — Mag dieses Urteil aus kontradiktorischer Individualität stammen, wir registrieren es. Wir vergessen aber nicht, daß Schopenhauer ein im höchsten Sinne wahrhaftiger, ehrlicher, uneigennütziger Mann gewesen ist, daß er in seinen Werken tiefsinnig, geistreich, genialisch erscheint und als Mensch von hoher Welt- und Lebensauffassung, als Propagandist idealer Forderungen im Menschen, für alles Geistige, Künstlerische eintritt! Hingegen müssen wir jene voreingenommenen Urteile zurückweisen, die einen besonders edeln Charakter oder besondere Gemütstiefe an dem Mann hervorheben, der ja gerade seine kräftigsten Impulse und seine Hauptenergien aus jener rohen, zuschlagenden, heftigen familiären Naturanlage bezog, die er in seiner Ethik zu überwinden versuchte. So geht ein gebrochener Zug durch dieses Mannes Persönlichkeit und Werk, der von kraftvoll zugreifenden und trotzig sich im Leben durchsetzenden, praktisch tätigen Vorfahren stammt und sich durch eine Marotte des Schicksals damit begnügen mußte, — hinter Büchern zu sitzen und die Feder zu führen[1]: »So wenig als möglich zu wollen und so viel als möglich zu

[1] Der Übereinstimmung halber sei erwähnt, daß der Phrenologe Scheve nach Untersuchung von Schopenhauers Schädel, »das Organ des Tätigkeitssinnes« am meisten ausgeprägt fand. Auch der Geschlechtstrieb verrät sich nach dieser allerdings stark angezweifelten Lehre, als entschieden ausgeprägt. — Möbius, auch Anhänger Galls, meint sogar, daß aus dem Schädel auf einen Zerstörungstrieb, ähnlich wie an Mörderköpfen, geschlossen werden könne, der allerdings bei Schopenhauer nur als rücksichtslose Energie in Erscheinung trat.

erkennen, ist die leitende Maxime meines Lebenslaufes gewesen«, schrieb Schopenhauer einmal auf ein heimliches Blatt.

Es würden sich hier mancherlei Ausblicke ergeben auf den Zusammenhang von heftigem Temperament, unterdrückter Aggression und Grausamkeit — mit geistig-künstlerischer Produktion. Der Begriff der Sublimierung wäre heranzuziehen und dergleichen. Aber wir müssen es uns versagen, das Thema der Produktivität weiterzuverfolgen.

II.

Deutung der philosophischen Grundprobleme.

Ehe wir darangehen, die aus den biographischen und charakterologischen Details gewonnenen psychologischen Einsichten auf das Verständnis der Entstehung der Schopenhauerschen Philosophie anzuwenden, wollen wir unsere Aufgabe neuerlich scharf umgrenzen, um dem Eindruck vorzubeugen, als prätendierten wir, Schopenhauers Werk in seiner Gänze zu würdigen und zu deuten. Vielmehr beschränken wir uns, wie wir glauben, mit richtigem Instinkt, auf die Hauptgrundsätze sozusagen die Leitmotive, die uns, neben der Erkenntnistheorie, das objektiv Wertvolle und Bleibende der Lehre zu enthalten scheinen. Doch ist es kein Zufall, daß gerade diese wenigen mächtigen Grundpfeiler der Lehre sich dem psychologischen Verständnis am ehesten erschließen, da sie auf den individuellen Schicksalen des Seelenlebens basieren. Und so wird unsere Betrachtung vor allem eine psychologische Genese der Grundgedanken von Schopenhauers Philosophie zu geben versuchen, damit aber nicht etwa eine philosophische Würdigung und Beurteilung seiner Erkenntnistheorie, Ethik und Metaphysik, geschweige eine Kritik. Überhaupt ist unser Standpunkt, daß es sich nicht darum handelt, dem Wahrheitsgehalt einer Philosophie nachzuspüren, am wenigsten dem einer Metaphysik, da uns vielmehr eine andere Frage vorschwebt, nämlich: warum jemand gerade dieses Problem und gerade in dieser Richtung löst. Die psychologischen Voraussetzungen und die individuellen Determinierungen, warum und warum so philosophiert wird, klarzulegen, Individualpsychologie an einem ganz Großen zu treiben, weil sein Werk dazu anreizt, sein Leben aber um seines Ruhmes willen im Detail bekannt ist, das betrachten wir als unsere Aufgabe. Wir beanspruchen nicht etwa als Philosophen gewürdigt zu werden, betreiben auch nicht irgendeine allgemeine Psychologie, sondern — Psychoanalyse.

1. Willenslehre.

Das unvergängliche Verdienst Schopenhauers war die Entdeckung des Willens als »Ding an sich«[1]. Durch Intuition wird der

[1] Über frühere ähnliche Anschauung anderer vgl. »Arthur Schopenhauer«, Memorabilien etc. von J. Frauenstädt, p. 251 und 253.

Mensch sich dieses seines tiefsten Wesens bewußt, der Wille ist »das innere wahre und unzerstörbare Wesen des Menschen . . ., das allein Metaphysische und daher Unzerstörbare im Menschen«. Der Schopenhauersche Wille ist nicht der bewußte Wille, sondern etwas Neues, es ist ein dumpfer, blinder Wille, der nicht vom Intellekt geleitet wird. Schopenhauer hat also den Begriff des Willens erweitert und der Wille im gewöhnlichen Sinne ist nur ein Teil des seinigen. Schopenhauers Wille ist ein Drängen, eine Art Wille zum Leben, Trieb also im weitesten Sinne des Wortes. Dieser Wille wird jedoch im System nicht nur den bewußten Wesen zugeschrieben, sondern auch in der außermenschlichen und anorganischen Welt soll er sich manifestieren. Wie wir sehen werden, ist die Blindheit des Willens auch ein Hauptargument für den Pessimismus Schopenhauers. Das einzelne Wesen faßt er als Objektivation dieses Willens auf, der den Drang in sich hat, sich in Einzelindividuen, Gattungen und Ideen zu gestalten. Am heftigsten tritt dieser Wille in unseren Leidenschaften und Begierden zutage und am charakteristischesten in dem »ungestümen und finstern Drang« des Sexualtriebes. Sehr mit Recht hat sich Schopenhauer daher in weitem Umfang mit der Sexualität beschäftigt, wie er in der Einleitung zur »Metaphysik der Geschlechtsliebe« hervorhebt:

> » . . . man sollte daher, statt sich zu wundern, daß auch ein Philosoph dieses beständige Thema aller Dichter einmal zu dem seinigen macht, sich darüber wundern, daß eine Sache, welche im Menschenleben durchwegs eine so bedeutende Rolle spielt, von den Philosophen bisher so gut wie gar nicht in Betrachtung genommen ist . . .« (W. W. II, p. 625).

Den Geschlechtstrieb faßt Schopenhauer als die stärkste und zusammengedrängteste Äußerung des Willens auf. Dies läßt sich an mehreren, überaus charakteristischen Stellen, namentlich des zweiten Bandes seines Hauptwerkes und in zerstreuten skizzenhaften Aufzeichnungen der späteren Zeit nachweisen. Doch schon in seinem in der Jugend konzipierten Hauptwerk ist diese Auffassung vertreten:

> »Diesem allem zufolge sind die Genitalien der eigentliche Brennpunkt des Willens und folglich der entgegengesetzte Pol des Gehirns, des Repräsentanten der Erkenntnis, d. i. der anderen Seite der Welt, der Welt als Vorstellung. Jene sind das lebenerhaltende, der Zeit endloses Leben zusichernde Prinzip, in welcher Eigenschaft sie bei den Griechen im Phallus, bei den Hindu im Lingam verehrt wurden, welche also das Symbol der Bejahung des Willens sind. Die Erkenntnis dagegen gibt die Möglichkeit der Aufhebung des Wollens, der Erlösung durch Freiheit, der Überwindung und Vernichtung der Welt.« (W. W. I, p. 427.)

Ausführlicher hat sich dann Schopenhauer über die umfassende Bedeutung der Sexualität in den späteren Nachträgen zu seinem Hauptwerk geäußert:

> »Aus diesen Betrachtungen erklärt es sich, warum die Begierde des Geschlechts einen von jeder anderen sehr verschiedenen Charakter trägt; sie ist

nicht nur die stärkste, sondern sogar spezifisch von mächtigerer Art als alle anderen. Sie wird überall stillschweigend vorausgesetzt, als notwendig und unausbleiblich und ist nicht wie andere Wünsche, Sache des Geschmacks und der Laune. Denn sie ist der Wunsch, welcher selbst das Wesen des Menschen ausmacht. Im Konflikt mit ihr ist kein Motiv so stark, daß es des Sieges gewiß wäre. Sie ist so sehr die Hauptsache, daß für die Entbehrung ihrer Befriedigung keine anderen Genüsse entschädigen: auch übernimmt Tier und Mensch ihretwegen jede Gefahr, jeden Kampf . . . Dem allen entspricht die wichtige Rolle, welche das Geschlechtsverhältnis in der Menschenwelt spielt, als wo es eigentlich der unsichtbare Mittelpunkt alles Tuns und Treibens ist und trotz allen ihm übergeworfenen Schleiern überall hervorguckt. Es ist die Ursache des Krieges und der Zweck des Friedens, die Grundlage des Ernstes und das Ziel des Scherzes, die unerschöpfliche Quelle des Witzes, der Schlüssel zu allen Anspielungen und der Sinn aller geheimen Winke, aller unausgesprochenen Anträge und aller verstohlenen Blicke, das tägliche Dichten und Trachten der Jungen und oft auch der Alten, der stündliche Gedanke des Unkeuschen und die gegen seinen Willen stets wiederkehrende Träumerei des Keuschen, der allezeit bereite Stoff zum Scherz, eben nur weil ihm der tiefste Ernst zum Grunde liegt . . . Dies alles aber stimmt damit überein, daß der Geschlechtstrieb der Kern des Willens zum Leben, mithin die Konzentration alles Wollens ist; daher eben ich im Texte die Genitalien den Brennpunkt des Willens genannt habe. Ja, man kann sagen, der Mensch sei konkreter Geschlechtstrieb; da seine Entstehung ein Kopulationsakt und der Wunsch seiner Wünsche ein Kopulationsakt ist und dieser Trieb allein seine ganze Erscheinung perpetuiert und zusammenhält . . . Daher ist der Geschlechtstrieb die vollkommenste Äußerung des Willens zum Leben, sein am deutlichsten ausgedrückter Typus: und hiemit ist sowohl das Entstehen der Individuen aus ihm, als sein Primat über alle anderen Wünsche des natürlichen Menschen in vollkommener Übereinstimmung.« (W. W. II, p. 602 ff.)

Im Nachlaß, in den für seine Person und das Verständnis seiner Lehre so aufschlußreichen »Neuen Paralipomena« (N. P.) heißt es (§ 401):

»Wenn man mich frägt, wo denn die intimste Erkenntnis jenes innern Wesens der Welt, jenes Dinges an sich, das ich den Willen zum Leben genannt habe, zu erlangen sei? oder wo jenes Wesen am deutlichsten ins Bewußtsein tritt? oder wo es die reinste Offenbarung seiner Selbst erlangt? — so muß ich hinweisen auf die Wollust im Akt der Kopulation. Das ist es! Das ist das wahre Wesen und der Kern aller Dinge, das Ziel und der Zweck alles Daseins.«

Und ähnlich in den »Parerga und Paralipomena« (P. P. II, p. 330):

»Geht man bei der Auffassung der Welt vom Dinge an sich, dem Willen zum Leben, aus, so findet man als dessen Kern, als dessen größte Konzentration, den Generationsakt: dieser stellt sich dann dar als das Erste, als der Ausgangspunkt: er ist das punctum saliens des Welteies und die Hauptsache.«

Was Schopenhauer hier generell in der Welt findet und als erster Philosoph betont hat, das ist im Hinblick auf seinen bereits geschilderten heftigen Sexualtrieb aus seiner Konstitution und Persönlichkeit abzuleiten. Das Gedicht »O Wollust, o Hölle« hat

uns gezeigt, wie sehr er darunter gelitten hat, und diese Tatsache macht uns vieles in seinem Wesen als Reaktionsbildung und Sublimierung, als Sehnsucht nach Befreiung von diesem quälenden Drange verständlich.

Haben wir hinter dem »vernunftlosen Willen« Schopenhauers zunächst seinen heftig drängenden Sexualtrieb gefunden, so wissen wir wohl, — und erledigen mit den weiteren Ausführungen auch einen Einwand manches Lesers — daß Schopenhauer selbst in dem Gefühl eines in ihm waltenden triebkräftigen Willens mehr umfaßt hat, als die Sexualität allein: auch alles Wünschen, Hoffen, Fürchten und Hassen. Auch empfand er jenes dunkle Unbewußte, das wir hinter jedem einzelnen Akt unserer Seele noch als tragende und zugleich darüber hinausragende Energie empfinden. »Wir wissen zwar immer, was wir in jedem gegebenen Augenblicke wollen, nie aber, was und warum wir überhaupt und ganz wollen« (Simmel). Das hinter dem Bewußtsein, der Erkenntnis und dem Wollen als Dunkles, Blindes und eigentlich nicht Erkennbares Waltende ist Schopenhauers Wille — das, was wir Psychoanalytiker als das Unbewußte bezeichnen. Daß Schopenhauer so ein Vorläufer der Erkenntnis des Unbewußten geworden ist, welches auch nach psychoanalytischer Auffassung ewig wünscht und treibt, soll am Schluß ausführlich besprochen werden.

Gegenüber dem starken Voluntarismus in Schopenhauers Leben und Lehre muß es dem oberflächlichen Betrachter als Widerspruch imponieren und wurde auch wiederholt von Schülern und Kritikern eingewendet, daß gerade der Entdecker und Bewunderer dieses starken Lebenswillens zu einem Verherrlicher der Willensverneinung (des Quietismus) wurde. Psychologisch ist dies jedoch leicht verständlich aus den Konflikten der menschlichen Seele, die in einem Kampf der Urtriebe mit den Hemmungen bestehen, die der Ichtrieb des Kultivierten ihnen entgegensetzt. Diese Bekämpfung und Verdrängung trifft die kraß egoistischen und die Sexualtriebe, an denen er sich darum auch am deutlichsten manifestiert; zugleich wird dieser Kampf aber auch vorbildlich für die gesamte Einstellung der Persönlichkeit gegenüber Trieb und Reaktion, gegenüber der Außenwelt überhaupt. Den Psychoanalytiker wird es also am wenigsten wundern, daß dort, wo er einem starken Triebe begegnet, auch eine starke Bekämpfungstendenz sichtbar wird.

Auch im Sexuellen nähert sich nur der Mensch dem Ideal Schopenhauers, welcher die häßliche, verwerfliche Geschlechtsbefriedigung aufgibt, die ja den Fluch des Menschen an der Wurzel des Lebens bedeutet.

> »Die Befriedigung des Geschlechtstriebes ist an sich schlechthin verwerflich, weil sie die stärkste Bejahung des Lebens ist« (N. P. § 355).

Damit hängt auch der abstoßende und häßliche Eindruck, den der Sexualakt und die Genitalien auf Schopenhauer machen, zusammen:

». . . . . . was die Verliebtheit uns vorspiegelt, ist, so lange wir es im Prospekt haben und als kommend erblicken, ein Paradies der Wonne; aber wann vorübergegangen und demnach von hinten gesehen, zeigt es sich als etwas Geringfügiges und Unbedeutendes, wo nicht gar Widerliches« (N. P. § 375).

»Dem Gesagten gemäß hat man seinen Willen zu verbergen wie seine Genitalien, obgleich beide die Wurzel unseres Wesens sind« (P. P. II, p. 633).

»Der Akt nun aber, durch welchen der Wille sich bejaht und der Mensch entsteht, ist eine Handlung, deren alle sich im Innersten schämen, die sie daher sorgfältig verbergen, ja, auf welcher betroffen, sie erschrecken, als wären sie bei einem Verbrechen ertappt worden. Es ist eine Handlung, deren man bei kalter Überlegung meistens mit Widerwillen, in erhöhter Stimmung mit Abscheu gedenkt . . . . Eine eigentümliche Betrübnis und Reue folgt ihr auf dem Fuß, ist jedoch am fühlbarsten nach der erstmaligen Vollziehung derselben, überhaupt aber um so deutlicher, je edler der Charakter ist«. (W. W. II, p. 670).

Diese für Schopenhauers Person so charakteristische Abwendung von der Sexualität, die er als niedrig und unwürdig empfindet, zeigt sich auch deutlich in einer Stelle über Träume, wo er, zunächst nur für seine Person, charakteristische Träume als allgemeine Erfahrungen mitteilt. Auch hier geht er von den gewiß nicht ohne persönlichen Grund so auffällig oft erwähnten Pollutionsträumen aus:

»Es gibt bekanntlich Träume, deren die Natur sich zu einem materiellen Zwecke bedient, nämlich zur Ausleerung der überfüllten Samenbläschen. Träume dieser Art zeigen natürlich schlüpfrige Szenen: dasselbe tun aber mitunter auch andere Träume, die jenen Zweck gar nicht haben, noch erreichen. Hier tritt nun der Unterschied ein, daß, in den Träumen der ersten Art, die Schönen und die Gelegenheit sich uns bald günstig erweisen, wodurch die Natur ihren Zweck erreicht. In den Träumen der andern Art hingegen treten der Sache, die wir auf das heftigste begehren, stets neue Hindernisse in den Weg, welche zu überwinden wir vergeblich streben, so daß wir am Ende doch nicht zum Ziele gelangen. Wer diese Hindernisse schafft und unsern lebhaften Wunsch Schlag auf Schlag vereitelt, das ist doch nur unser eigener Wille; jedoch von einer Region aus, die weit über das vorstellende Bewußtsein im Traume hinausliegt und daher in diesem als Schicksal auftritt.«

Es kann nicht prägnanter, als durch diese Darstellung von Wille und Gegenwille im Traume, Schopenhauers vernunftgehemmte Stellung zur Sexualität charakterisiert werden. Wir wissen, daß Schopenhauer für gewöhnlich den Geschlechtsverkehr vermied, und dies muß wohl die Ursache sein, daß Pollutionsträume bei ihm eine häufige Erfahrung waren. Es hätte ihm gewiß nicht an weiblichen Lebensgefährtinnen gemangelt, hätte er sie nicht aus Widerstand gegen die Sexualität und das Weib meist gemieden. Aus der Beobachtung der Entwicklung von Charakteren, namentlich aus der ärztlichen Beobachtung, läßt sich feststellen, daß diese Verachtung und dieser Abscheu vor dem eigentlich sexuellen Genuß auf Ablehnung und Verdrängung des als sündhaft Empfundenen beruht und meist durch Erziehung verstärkt wird. Es ist nicht zu gewagt zu behaupten, daß der strenge rauhe Vater in dem, vielleicht einer mit Schuldgefühl verbundenen Jugendsünde ergebenen Knaben durch

ein die Sexualität noch mehr herabsetzendes Verbot diesen Konflikt verschärft hat. Verstärkend und fixierend in dieser Richtung dürfte bei Schopenhauer der Umstand gewirkt haben, daß die mit der frühen Kenntnis vom elterlichen Sexualverkehr normalerweise oft eintretende Verachtung des Weibes (der Mutter) und der Sexualität überhaupt, durch Schopenhauers in dieser Zeit bereits offenkundig feindseliges Verhältnis zu seiner Mutter, der Korrektur entzogen blieb. Die Psychologie dessen, dem das Sexuelle in dieser doppelten Weise früh befleckt erscheint, entspricht es vollkommen, daß er — seine individuellen Erfahrungen generalisierend und objektivierend — dann das Weib überhaupt herabsetzt[1] und die Sexualität nicht naiv und frei von Schuldbewußtsein genießen kann; überall findet er in ihr ein Verschulden. So wie Schopenhauer (analog der Erbsünde des Christentums) den Fluch der Welt zurückführt auf das Verwerfliche des Zeugungsaktes, so genügen ihm zur Erklärung des allgemeinen Strebens nach Wollust und der Betörungen der Liebe nicht allein die Freuden, die sie an und für sich bietet, sondern er entwirft die »Metaphysik der Geschlechtsliebe«, in der er das teleologische Prinzip irrtümlich als ein ursprüngliches einzuführen sich genötigt sieht. Dieses originelle Bedürfnis Schopenhauers, der das Liebesverlangen durch den naiven sinnlichen Genuß nicht genügend motiviert empfand, einer rationalistischen Erklärung nachzugehen, deutet darauf hin, daß er nach seinen eigenen wechselnden Sexualeindrücken den Liebesgenuß doch nicht proportional fand der Heftigkeit, mit welcher der Mensch danach strebt. Es muß dies ein individueller Eindruck gewesen sein, der ein Stück seines Liebesdranges nicht durch sich selbst erlöst fand. Die Annahme, daß Schopenhauers Geschlechtsgenuß selbst vielleicht ein unbefriedigender, minderwertiger war, läßt sich nicht nur hier, sondern auch an anderer Stelle vermutungsweise ableiten. Ist die Sexualität sonst so vielfach für die übrige Psyche vorbildlich, so könnte man auch hierin eine der Wurzeln seines im Pessimismus gipfelnden unbefriedigten Lebensgenusses erblicken. So kommt er dazu, die Pollution auffallenderweise der Koitusbefriedigung gleichzusetzen:

> »So gewiß zwischen dem Leben und dem Traum kein spezifischer und absoluter, sondern nur ein formeller und relativer Unterschied ist, so gewiß ist eigentlich und im Ernst gar kein wesentlicher Unterschied zwischen einer Pollution und einem Koitus. Beide geben ein verfliegendes Traumbild und eine Ergießung des Samens« (N. P. § 361).

Von hier mag auch eine Veranlassung ausgehen, warum Schopenhauer nicht dauernd und nur relativ selten in seinem Leben in innigere Beziehung zu einem weiblichen Wesen trat und endlich letztlich auch Junggeselle geblieben ist.

[1] »Allen Generalurteilen eines Mannes über das Weib kommt in erster Linie eine Bedeutung als Symptom seiner eigenen psychosexuellen Anlage zu; sie haben mehr einen biographischen als einen normativen Wert« (Rosa Mayreder, »Zur Kritik der Weiblichkeit«).

Mehr als sonst in der Psyche des Menschen zeigt sich bei Schopenhauer eine Art Zweiteilung in Positiv und Negativ, die für sein ganzes System gleichsam das Gerippe gegeben hat. Ganz ungewöhnlich muß in Schopenhauer die Tendenz gewesen sein, dem immer wieder sich meldenden und in Phantasien wuchernden Sexualtrieb gerade dann, wenn er am stärksten war, den Hydrenkopf abzuschlagen. Finden wir sonst, wenn der Sexualtrieb zur Befriedigung drängt, das Individuum auch dazu bereit, so verrät Schopenhauer den seltsamen Drang, die sexuelle Lust, wenn sie ohne ein besonderes Objekt, also aus somatischen Ursachen oder aus Phantasien heraus sich am stärksten meldet[1], gerade dann zu unterdrücken:

»An den Tagen und Stunden, wo der Trieb zur Wollust am stärksten ist, nicht ein mattes Sehnen, das aus Leerheit und Dumpfheit des Bewußtseins entspringt, sondern eine brennende Gier, eine heftige Brunst; gerade dann sind auch die höchsten Kräfte des Geistes, ja das bessere Bewußtsein zur größten Tätigkeit bereit, obzwar in dem Augenblick, wo das Bewußtsein sich der Begierde hingegeben hat und ganz davon voll ist, latent: aber es bedarf nur einer gewaltigen Anstrengung zur Umkehrung der Richtung und statt jener quälenden, bedürftigen, verzweifelnden Begierde füllt die Tätigkeit der höchsten Geisteskräfte das Bewußtsein« (N. P. § 345).

Wir stehen damit vor der psychologischen Tatsache, welche aus dem triebgepeinigten Schopenhauer jenen tiefen Metaphysiker werden ließ, dem die enthusiastischen Worte über den hohen Genuß des vom Wollen freien, reinen Erkennens zu Gebote stehen; nämlich vor der Tatsache, daß er wie wenige den Willen so zu verneinen, den Trieb so zu unterdrücken und dem Irdischen so zu entfliehen wußte. Schon in seinen Jugendkonzeptionen, in der Zeit vor 1815, schwärmt er von dem »besseren Bewußtsein«: Wir haben etwas in uns, was über Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft, über Subjekt und Objekt weit hinaus liegt und die gemeinsame Geburtsstätte des Genies und Heiligen bildet. Künstlerische, philosophische und asketische Erlösung sind hier in dunkler Einheit verschmolzen. Später klärt sich die Lehre und Schopenhauer unterscheidet als Reaktion auf den heftigen Willen die »Willensverneinung«, die Grundlage seines asketischen Ideals und anderseits das »reine willenlose Erkennen«, die Ideenerkenntnis, deren Äußerungen in Philosophie und Kunst zutage treten und wohl mehr einer Sublimierung des Triebes entsprechen würden. Die Auffassung, die wir hier vertreten, hat kein Geringerer als Nietzsche (in der dritten Abhandlung seiner »Genealogie der Moral«: »Was bedeuten asketische Ideale?«) in vollendeter Darstellung zum Aus-

[1] Es gibt Personen, die, der Selbstbefriedigung ergeben, den Akt bis zu einem Grade hoher Erregung fortsetzen und dann aus Furcht des Säfteverlustes oder andern rationalisierenden Schuldgefühlen plötzlich unterbrechen. Diese masturbatio interrupta scheint das Vorbild jener oben beschriebenen Umkehrung zu sein. Daß Schopenhauer der Ansicht huldigte, daß Gebrauch der Sexualität schwäche, Enthaltsamkeit aber alle Kräfte erhöhe, ergibt die Stelle in W. W. II, p. 600.

druck gebracht. Der scharfsinnige Meta-Psychologe wirft hier, wo er ja längst seine jugendliche Begeisterung für »Schopenhauer als Erzieher« überwunden hatte, die Frage auf, was es bedeute, wenn ein wirklicher Philosoph dem asketischen Ideal huldige; ein wirklich auf sich gestellter Geist, wie Schopenhauer, »ein Mann mit erzernem Blick, der den Mut zu sich selber hat«; und er kommt zu der Antwort: »Er will von einer Tortur loskommen.« Diese Tortur ist nichts anderes als die allzu anspruchsbereite, ethisch bereits verworfene Geschlechtlichkeit, welche, wie Nietzsche sagt, »Schopenhauer in der Tat als persönlichen Feind behandelt hat, einbegriffen deren Werkzeug, das Weib, dieses »instrumentum diaboli«. Das höchste Ziel dieser Willensverneinung ist nach Schopenhauer die Askese, ein Verwerfen und Verzicht auf die ganze böse, leidensvolle Welt, »die vorsätzliche Brechung des Willens durch Versagung des Angenehmen und Aufsuchen des Unangenehmen, die selbstgewählte büßende Lebensart und Selbstkasteiung zur anhaltenden Mortifikation«. Dieses Ideal schwebt Schopenhauer als Sehnsucht vor und er bezeichnete es einmal beim Anblick des Bildes eines Trappisten unter Tränen als Sache der Gnade[1]. Der rücksichtslose Psycholog Nietzsche, der hinter diesem pessimistischen Verzicht den masochistischen Leidenswunsch aufdeckt, hat diese Tendenz des Verzichtens und des Heiligseins zersetzt: »Man sieht, das sind keine unbestochenen Zeugen und Richter über den Wert des asketischen Ideals, diese Philosophen! Sie denken sich — was geht sie »der Heilige« an! Sie denken an das dabei, was ihnen gerade das Unentbehrlichste ist: Freiheit von Zwang, Störung, Lärm, von Geschäften, Pflichten, Sorgen; Helligkeit im Kopf . . . . Ruhe in allen Souterrains; alle Hunde hübsch an die Kette gelegt . . . Man weiß, was die drei großen Prunkworte des asketischen Ideals sind: Armut, Demut, Keuschheit: und nun sehe man sich einmal das Leben aller großen fruchtbaren erfinderischen Geister aus der Nähe an — man wird darin alle drei bis zu einem

[1] Wie Schopenhauer, der das Ideal des Heiligen (auch nach eigener Aussage) nie erreicht hat, sich des Zwiespalts und beständigen Ringens bewußt war und der Tatsache, wie schwer der Mensch zu diesem Ziel gelangt, zeigt eine Bemerkung (N. P., § 588): »Es ist eine unmögliche, in sich selbst sich widersprechende Forderung fast aller Philosophen, daß der Mensch innre Einheit seines Wesens, Eintracht mit sich selbst erlangen soll. Denn als Mensch ist innere Zwietracht sein Wesen, durchaus so lange er lebt. Denn nur Eines kann er wirklich ganz und gar sein: zu allem Andern hat er aber die Anlage und die unvertilgbare Möglichkeit, es zu sein. Hat er sich zu Einem entschlossen, so steht alles Übrige als Anlage immer bereit und fordert unablässig aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit zu gelangen: er muß es also fortwährend zurückdrängen, überwältigen, töten, so lang er jenes Eine sein will . . . So, wenn er sich zur Heiligkeit entschlossen hat, muß er sein ganzes Leben hindurch, und nicht ein für alle Mal, sich als genießendes, der Wollust ergebenes Wesen töten: denn ein solches bleibt er, solange er lebt . . . So durchaus in allem in unendlichen Modifikationen. Bald mag das Eine, bald das Andere in ihm siegen: er ist der Tummelplatz. Siegt auch das Eine fortwährend, so kämpft doch das Andere fortwährend: denn es lebt, so lange er lebt: Als Mensch ist er die Möglichkeit vieler Gegensätze.«

gewissen Grade immer wiederfinden. Durchaus nicht, wie sich von selbst versteht, als ob es etwa deren ‚Tugenden' wären . . . . . . sondern als die eigentlichsten und natürlichsten Bedingungen ihres besten Daseins, ihrer schönsten Fruchtbarkeit. Dabei ist es ganz wohl möglich, daß ihre dominierende Geistigkeit vorerst einem unbändigen und reizbaren Stolze oder einer mutwilligen Sinnlichkeit Zügel anzulegen hatte«.

In der Ideenerkenntnis hat sich nach Schopenhauer unser Intellekt vom Willen gleichsam abgewendet, der Wille hat das Bewußtsein geräumt, damit sei auch alle Unruhe, Not und Qual abgewendet. Im willensfreien Anschauen der Ideen, dem eigentlich philosophischen Betrachten, findet er die reinste Beruhigung und nirgends sonst wird Schopenhauers Sprache so enthusiastisch und voll Entzücken, als wenn er dieses willenlose Erkennen, das in der Betätigung der Philosophie und Kunst Ausdruck findet, schildern kann:

»Was ist der größte Genuß, der dem Menschen möglich? — Die intuitive Erkenntnis der Wahrheit. Die Richtigkeit der Antwort leidet nicht den mindesten Zweifel« (N. P., § 648).

Nietzsche widerspricht selbst am empfindlichsten dieser Lehre von der reinen interesselosen Erkenntnis in der Philosophie und der gleichen Anschauung vom Kunstgenuß und hat die vielgepriesene »interesselose Anschauung« als einen »Unbegriff und Widersinn« entlarvt: »Hüten wir uns nämlich, meine Herren Philosophen, von nun an besser vor der gefährlichen alten Begriffsfaselei, welche ein »reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis« angesetzt hat, hüten wir uns vor den Fangarmen solcher kontradiktorischer Begriffe wie »reine Vernunft«, »absolute Geistigkeit«, »Erkenntnis an sich«, . . . je mehr Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, . . . um so vollständiger wird unser Begriff dieser Sache, unsere »Objektivität« sein. Den Willen aber überhaupt eliminieren, die Affekte samt und sonders aushängen, gesetzt, daß wir dies vermöchten: wie? hieße das nicht den Intellekt kastrieren?«

Anknüpfend müssen wir hier als selbstverständlich hervorheben, daß auch nach unserer Anschauung, wenngleich in anderem Sinne, es ein willenloses Erkennen gar nicht geben kann. Schopenhauer hat sich vollkommen darin getäuscht, daß der Wille (das Unbewußte) je schweigen könnte und das Denken unbeeinflußt ließe: Gerade deshalb ist seine — wie er selbst sagt — intuitiv geschaffene Philosophie ein so schönes Beispiel für die Subjektivität aller Philosophie, weil nach dieser Art des Arbeitens durch Aufsteigenlassen von Einfällen (was Schopenhauer »Anschauen der Welt« nennt) gerade das Individuelle am reinsten zutage tritt. Er beging so den Irrtum, durch Insichhineinhorchen und Selbstbeobachtung objektive Wahrheiten finden zu wollen. Wir stellen dem Gesagten die tiefgründige Einsicht Nietzsches an die Seite:

»Man muß doch den größten Teil des bewußten Denkens

unter die Instinkttätigkeiten rechnen; . . . das meiste bewußte Denken eines Philosophen ist durch seine Instinkte heimlich geführt und in bestimmte Bahnen gezwungen; . . . dahinter stehen Wertschätzungen, deutlicher gesprochen, physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben . . . ein abstrakt gemachter und durchgesiebter Herzenswunsch wird von ihnen mit hinterher gesuchten Gründen verteidigt.«

Außer dem Genuß, den Schopenhauer in dem angeblich willenlosen Erkennen fand, vermag er dem Pessimismus auch noch die beglückende und erlösende Wirkung der Kunst entgegenzusetzen, die über des Daseins Schmerz und Langeweile erhebt. Ein willen- und interesseloses Anschauen soll auch die Grundlage des ästhetischen Genusses sein, der ebenso, wie das reine philosophische Erkennen vom Willen befreit und von der Welt erlöst. Insbesondere das Trauerspiel lenkt zu Entsagung und Willensverneinung[1], während die Musik am unmittelbarsten das »bessere Bewußtsein« anregt und am fernsten vom empirischen liegt. Der Musikgenuß ist bei ihm ein Quietiv des Willens; der Musik, welcher er eifrig huldigte, kann er nicht genug nachrühmen, wie sehr sie das Gemüt reinige; »sie spült alles Unreine, alles Kleinliche, alles Schlechte weg, stimmt jeden hinauf, auf die höchste geistige Stufe, die seine Natur zuläßt« (N. P., p. 398). Man vergesse hier nicht, daß andere die Musik und die schönen Künste als Verführer empfanden, wie Plato, Stendhal, Tolstoi. Wenn Schopenhauer daher die sonst als sinnlich geltende Musik Wagners verwirft[2], so zeigt er damit vielleicht auch seine Abkehr von der verführerischen Seite der Kunst, welche Ablehnung auch wieder Nietzsche als die Grundlage der Schopenhauerschen Ästhetik erkannt und damit zugleich die scharfsinnigste Deutung des ganzen Systems gegeben hat:

»Schopenhauer hat sich die Kantische Fassung des ästhetischen Problems zunutze gemacht . . . ‚Schön ist, hat Kant gesagt, was ohne Interesse gefällt'. Ohne Interesse! Man vergleiche mit dieser Definition jene andere, die ein wirklicher »Zuschauer« und Artist gemacht, — Stendhal, der das Schöne einmal

[1] »Wir sehen im Trauerspiel die Edelsten nach langem Kampf und Leiden den Zwecken, die sie bis dahin so heftig verfolgten und allen Genüssen des Lebens auf immer entsagen, oder es selbst willig und freudig aufgeben; so »den standhaften Prinzen des Calderon« (Schopenhauer). Durch Calderons Schauspiel wurde er schon als Jüngling so erschüttert, daß er die gewohnte Gesellschaft bei seiner Mutter eine Zeitlang verlassen und die Einsamkeit aufsuchen mußte. Möbius vermutet daraus, daß Schopenhauer sehr früh das Erlebnis der Entsagung gemacht habe, »da er schon als Jüngling von einem Drama so tief erschüttert war, dessen Held in einer plötzlichen edeln Aufwallung seine Person und seine Interessen dem Vater zum Opfer bringt«.

[2] Richard Wagner ließ er sagen, »er solle die Musik an den Nagel hängen, er habe mehr Genie zum Dichter. Er, Schopenhauer, bleibe Rossini und Mozart treu«. (Grisebach, Gespräche.)

une promesse de bonheur nennt[1]. Hier ist jedenfalls gerade das abgelehnt und ausgestrichen, was Kant allein am ästhetischen Zustande hervorhebt: le désintéressement. . . . Kommen wir auf Schopenhauer zurück, der in ganz anderem Maße als Kant den Künsten nahe stand und doch nicht aus dem Bann der Kantschen Definition herausgekommen ist: wie kam das? Der Umstand ist wunderlich genug: Das Wort »ohne Interesse« interpretierte er sich in der allerpersönlichsten Weise, aus einer Erfahrung heraus, die bei ihm zu den regelmäßigsten gehört haben muß. Über wenige Dinge redet Schopenhauer so sicher wie über die Wirkung der ästhetischen Contemplation: Er sagt ihr nach, daß sie gerade der geschlechtlichen »Interessiertheit« entgegenwirke, ähnlich also wie Lupulin und Kampfer; er ist nie müde geworden, dieses Loskommen vom »Willen« als den großen Vorzug und Nutzen des ästhetischen Zustandes zu verherrlichen. Ja, man möchte versucht sein zu fragen, ob nicht seine Grundconception von »Willen und Vorstellung«, der Gedanke, daß es eine Erlösung vom »Willen« einzig durch die »Vorstellung« geben könne, aus einer Verallgemeinerung jener Sexualerfahrung ihren Ursprung genommen habe. »(Bei allen Fragen in betreff der Schopenhauerschen Philosophie ist, anbei bemerkt, niemals außer acht zu lassen, daß sie die Konzeption eines sechsundzwanzigjährigen Jünglings ist, so daß sie nicht nur an dem Spezifischen Schopenhauers, sondern auch an dem Spezifischen jener Jahreszeit des Lebens Anteil hat.) Hören wir zum Beispiel eine der ausdrücklichsten Stellen unter den zahllosen, die er zu Ehren des ästhetischen Zustandes geschrieben hat (W. W. I, p. 231), hören wir den Ton heraus, das Leiden, das Glück, die Dankbarkeit, mit der solche Worte gesprochen sind. ‚Das ist der schmerzenslose Zustand, den Epikuros als das höchste Gut der Götter pries; wir sind, für jenen Augenblick, des schnöden Willensdranges entledigt, wir feiern den Sabbat der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Ixion steht still' . . . Welche Vehemenz der Worte! Welche Bilder der Qual und des langen Überdrusses! Welche fast pathologische Zeit-Gegenüberstellung ‚jenes Augenblicks' und des sonstigen ‚Rads des Ixions', der ‚Zuchthausarbeit des Wollens', ‚des schnöden Willensdrangs!' — Aber gesetzt, daß Schopenhauer hundertmal für seine Person Recht hätte, was wäre damit für die Einsicht ins Wesen des Schönen getan? Schopenhauer hat Eine Wirkung des Schönen beschrieben, die Willen-calmierende, — ist sie auch nur eine regelmäßige? Stendhal, wie gesagt, eine nicht weniger sinnliche, aber glücklicher geratene Natur als Schopenhauer, hebt eine andere Wirkung des Schönen hervor: ‚Das Schöne verspricht Glück', ihm scheint gerade die Er-

[1] Vgl. dagegen Stendhals Übereinstimmung mit Schopenhauers Erklärung des ästhetischen Empfindens an anderer Stelle: »Die Seele, schon halb erlöst von den eitlen Wünschen dieser Welt, ist in der Stimmung, die erhabene Schönheit zu empfinden.« (Zit. nach Seillière.)

regung des Willens (‚des Interesses') durch das Schöne der Tatbestand. Und könnte man nicht zuletzt Schopenhauern selbst einwenden, daß er sehr mit Unrecht sich hierin Kantianer dünke, daß er ganz und gar nicht die Kantsche Definition des Schönen Kantisch verstanden habe, — daß auch ihm das Schöne aus einem Interesse gefalle, sogar aus dem allerstärksten, allerpersönlichsten Interesse: dem des Torturierten, der von seiner Tortur loskommt.« Auch eine Stelle aus der »Götzendämmerung« sei hier zitiert: »Schopenhauer ist für einen Psychologen ein Fall ersten Ranges: nämlich als bösartig genialer Versuch, zu Gunsten einer nihilistischen Gesamt-Abwerthung des Lebens gerade die Gegen-Instanzen, die großen Selbstbejahungen des ‚Willens zum Leben' . . . ins Feld zu führen. Er hat, der Reihe nach, die Kunst, den Heroismus, das Genie, die Schönheit, das große Mitgefühl, die Erkenntnis, den Willen zur Wahrheit, die Tragödie als Folgeerscheinungen der ‚Verneinung oder der Verneinungs-Bedürftigkeit des Willens' interpretiert — die größte psychologische Falschmünzerei, die es, das Christenthum abgerechnet, in der Geschichte gibt.«

Haben wir bisher, ganz im Sinne Schopenhauers selbst, den Sexualtrieb und dessen Ablehnung als tiefste Bedeutung für seinen Willen und seine Willensverneinung betont und Näheres dazu ausgeführt, so sind noch andere bedeutsame Determinanten für diese seine Lösung des von Kant aufgegebenen Rätsels vom »Ding an sich« heranzuziehen. Das Treibende im Menschen ist nicht nur das Sexuelle, sondern auch die Summe der dem Ich dienenden Triebe (Selbsterhaltung), der Kampf um das Durchsetzen der Persönlichkeit. Der Wille ist nicht nur Wille zur Zeugung, Wille zum Leben, sondern auch Wille zur Macht. Im Gegensatz zu Fichte, Schelling und Hegel, die den Intellekt verherrlichten und die Welt für ein Produkt bewußter Entwicklung hielten, war es Schopenhauer vorbehalten, dem Triebleben, dem Unbewußten, dem Wollen das gebührende Recht einzuräumen. Ist aber der Wille auch das Machtbedürfnis, so erkennen wir, daß Schopenhauer, der von so willensstarken heftigen Vorfahren abstammt und dem robusten Vater unterworfen war, den Kampf des »Willens zur Macht« intensiv erlebt haben mußte; daß er für seinen übermächtigen Vater, die Gewalt, die er in seiner Jugend so kräftig über sich fühlte, ein Symbol hinausprojiziert hat ins Weltall — als Wille. So geschah es dem soi-disant-Atheisten Schopenhauer, daß er, wie Seillère richtig sagt, den Willen zu seinem Gotte (Gott und Teufel) machte, daß er die väterliche Macht sozusagen vergöttlichte. Erst nach des Vaters Tode begann er im Leben seinen eigenen Willen durchzusetzen; bald darauf konzipierte er sein Werk.

Aber auch die Willensverneinung ist mehr, als wir vorher ausgeführt haben; sie ist auch alles Nachgeben, Verzichten, alle Demut. Wir verstehen, warum Calderons »Standhafter Prinz« in

jener Szene tiefster Demütigung vor dem königlichen Vater, ihn so tief erschüttert hat. Der Gehorsam und die Demut des Heiligen blieb ihm darum das erstrebenswerteste Ideal.

Daß der Wille Schopenhauers auch im leblosen Körper gewinnt, daß die ganze Welt wie durchseelt gedacht wird vom Willen, das erinnert an die vorreligiösen und vorwissenschaftlichen, animistischen Anschauungen primitiver Völker. Der Mystiker Schopenhauer kann, wie es eben jenen Völkern durch ihre animistischen Anschauungen gelingt, damit die ganze Welt aus einem Punkte erklären[1]. Eine naive, infantile Animisierung des Leblosen finden wir in der Anekdote, die Schopenhauer aus seiner frühen Kindheit berichtet: er warf einen Schuh in ein Milchgefäß und bat ihn herzlich, doch herauszuspringen.

Betrachten wir die Willenslehre Schopenhauers zusammenfassend, so müssen wir diese gewaltige Inthronisierung des Unbewußten und des Trieblebens als eine geniale geistige Leistung anerkennen. Die Verwendung dieser psychologischen Einsicht zur philosophischen Systembildung behandeln wir am Schlusse unserer Ausführungen.

2. Ethik.

In Nietzsche, der Schopenhauer in seiner Jugend fast väterlich verehrt hatte, erstand unserem Philosophen sein gefährlichster Gegner. Denn Nietzsche, der im Gegensatz zu dem bei seiner Jugendkonzeption verharrenden Schopenhauer in stetig fortschreitender Entwicklung immer tiefer in das Verständnis der menschlichen Seele vordrang, hat durch seine unerbittliche Kritik dem »letzten Metaphysiker« den Boden unter den Füßen weggezogen. Nicht nur das »reine Erkennen« hat er zersetzt, nicht nur den »Heiligen« von seinem Piedestal gestoßen, sondern auch die Mitleidsmoral Schopenhauers, die so viele inbrünstige Verehrer fand, hat er kritisch-psychologisch untergraben und intuitiv-psychoanalytisch auf ihre Triebwurzeln zurückgeführt.

Es hat immer Schopenhauer-Forscher und -Verehrer gegeben, die von der edeln und gefühlvollen Mitleidsmoral begeistert in dem Schöpfer derselben, — durch ihren Wunsch unkritisch gemacht, — einen besonders gemütvollen und guten Menschen gesehen haben. Es liegt der allgemeinen Auffassung gewiß näher und ist psychologisch leichter zu verstehen, wenn die Lebensführung des Philosophen seinem System entspricht, wie das etwa bei Spinoza, Kant, Fichte zunächst den Eindruck macht; und es tut uns fast innerlich weh, wenn wir sehen, daß der Lehrer des Mitleids im Leben so wenig von tiefem Versenken in fremdes Leid, von Mit-

[1] Schopenhauers Sinn für magische, abergläubische und andere übersinnliche Phänomene kann mit dem Animismus in Zusammenhang gebracht werden, Vgl. Freud: »Animismus, Magie und Allmacht der Gedanken« (»Imago«. II. Jahrg., 1913, Heft 1).

leiden mit anderen, zeigt. Von der psychoanalytischen Erfahrung ausgehend, daß das Mitleid eine Reaktionsbildung auf antisoziale, grausame Triebregungen darstellt, überhaupt das kulturelle Ich erst sekundär auf dem Trieb-Ich aufgebaut ist, werden wir erwarten, daß es verschiedene Übergänge gibt, von jenem Individuum, das diese Urtriebe unverändert behält und auslebt (Verbrecher) bis zu jenem, das die Triebe restlos verdrängt und den altruistischen Charakter als Resultat davon aufzeigt. Schopenhauer ist es nicht gelungen, seine aggressiven Triebe im Leben zu Güte und Mitleid umzuwandeln und es läßt sich zeigen, daß er Regungen der Bosheit, der Grausamkeit, der Schadenfreude, des Neides, ferner Schimpflust, Spottsucht, Mangel an Menschenliebe in hohem Grade verraten hat.

Schopenhauers Vorfahren zeigten schon, wie erwähnt, ein auffallend heftiges, zornmütiges, nach Tätigkeit drängendes Wesen, das in dem dem geistigen Leben zugewandten Philosophen nur in seinem groben und abweisenden Verhalten sowie in Schimpfen, Bosheiten und Aggressionen einen direkten Ausweg fand. In den Werken, welche das Mitleid idealisieren, darf man allerdings nicht danach suchen, aber in den unstilisierten Äußerungen im Umgang mit Menschen und in den Briefen verrät Schopenhauer viel Grobheit, grimmig-aggressiven Humor; er schimpft mit Ausdrücken, die wir von Gebildeten sonst kaum zu hören gewohnt sind; auch im Disputieren wird er als heftig und rechthaberisch geschildert. Wer nicht seinen Geist zu bewundern berufen und befähigt ist, der findet in ihm einen unfreundlichen, leicht gehässigen, unbeherrschten, Patron. So war er imstande, eine ältere, ärmliche Frau wiederholt mit Gewalt vor die Tür zu setzen, weil es ihm nicht recht war, daß sie seine Hauswirtin in seinem Zimmer besuchte. Mit der Frau, welche eine Entschädigungsklage wegen einer durch den Sturz über die Treppe eingetretenen Arbeitsunfähigkeit anstrengte, hatte er sechs Jahre zu prozessieren und mußte der »höchst verschmitzten und boshaften Person« durch zwanzig Jahre eine ansehnliche Entschädigungssumme zahlen. Auf ihren Totenschein schrieb er, über den Tod hinaus hassend, folgenden grausamen Witz: »Obit anus, abit onus.« Aus den Briefen ließen sich zahlreiche für seine Grobheit und seinen unstillbaren Haß beweisende Stellen anführen[1]. Sein Verleger Brockhaus äußerte nicht mit Unrecht im Zusammenhang mit der Verlagsangelegenheit des Hauptwerkes: »Ich muß mich mit diesem Menschen sehr zusammennehmen, er ist ein wahrer Kettenhund.« Auch hat er sich über die göttliche Grobheit und Rustizität Schopenhauers, sowie über dessen sackgrobe Formen beklagt. An Dr. Asher schreibt Schopenhauer einmal, als er sich über einen Gegner, Professor Weisse, zu ärgern hatte: »Fänden Sie Gelegenheit ihm dies irgendwo noch nachträglich einzureiben und spanischen Pfeffer darauf zu streuen, so würde mich das sehr freuen.«

[1] Vgl. Damm, p. 167.

Der gröbsten und herabsetzendsten Ausdrücke bedient er sich gegenüber den Philosophenprofessoren (den »windbeutelnden Sophisten«), namentlich Hegel. Er spricht von Hegelscher Afterweisheit, nennt dessen Werk eine philosophische Hanswurstiade und bezeichnet es als den inhaltlosesten Wortkram, an welchem jemals Strohköpfe ihr Genüge gehabt, spricht von dessen Lehre als dem widerwärtigsten, unsinnigsten Gallimathias und wird dabei an die Deliramente der Tollhäusler erinnert. Man vergleiche nur einmal diesen rauhen, widerhaarigen, so sehr zum Hassen gestimmten Menschen, der auf der anderen Seite die Mitleidsmoral preist, mit dem feinen, zurückhaltenden, leisen Nietzsche, der von sich selbst sagt: »Ich bin so gar nicht zum Hassen und Feindsein gemacht« und — der in seiner Moral den Willen zur Macht, die Grausamkeit, die Rücksichtslosigkeit preist!

Über Schopenhauer finden wir nur spärlich Züge von Mitleid berichtet, wie etwa aus seiner Jugend, wo er — namentlich beim Anblick des Bagno von Toulon — gequälte Menschen bemitleidet. Mag sein, daß er in der Jugend »durch sein erregbares Temperament zur Empfindlichkeit, ja selbst zur Empfindsamkeit gedrängt« war, »bevor die harte Lebenserfahrung ihn in das andere Extrem trieb und ihn zum selbstsüchtigsten und gelegentlich zum brutalsten alten Sonderling machte« (Seillière). Ein Zug, den wir auch gewohnt sind als Reaktionsbildung auf Grausamkeitssucht den Menschen gegenüber analytisch aufzufinden, findet sich bei Schopenhauer überaus entwickelt: das ist sein tiefes Mitgefühl für die Leiden der Tiere. Er war Zeit seines Lebens der schärfste Gegner der »wissenschaftlichen Tierfolter« (Vivisektion). Mit Worten flammender Entrüstung brandmarkt Schopenhauer die Abscheulichkeit eines Naturforschers, der zwei Kaninchen planmäßig tothungern ließ, und er stellt auch Vorschläge zu Schutzgesetzen auf. Aber: »Die in England zu jener Zeit für Tierquälerei eingeführte Prügelstrafe mochte der Philosoph auch in Deutschland recht ausgiebig gegen die armen zwei- und vierbeinigen Mitgeschöpfe der Menschen angewendet wissen« (Damm). Prügel für Menschen zum Schutz von Tieren! Diese Liebe zu den Tieren, die zu seinem schriftlich und mündlich oft geäußerten Menschenhaß in scheinbar paradoxem Widerspruch steht, hat er nicht nur von den Indern preisen gelernt, sondern selbst tief empfunden. So äußert er einmal unverhohlen (N. P., p. 363):

> »Ich muß es aufrichtig gestehen: der Anblick jedes Tiers erfreut mich unmittelbar und mir geht dabei das Herz auf . . . Hingegen erregt der Anblick der Menschen fast immer meinen entschiedenen Widerwillen.«

Und ähnlich sagt er in einer »Antistrophe zum 73. Venetianischen Epigramm« (P. u. P. II., p. 696):

> »Wundern darf es mich nicht, daß manche die Hunde verleumden, denn es beschämet zu oft leider den Menschen der Hund.«

Bekannt ist Schopenhauers Vorliebe für Hunde[1], insbesonders für seinen Pudel, den er im Testament noch treulich bedacht und versorgt hat. Die Wände seines Zimmers schmückten neben Porträts seiner großen Vorbilder, wie erwähnt, auch Tierbilder. Entgehen konnte einem so feinen Psychologen, wie es Schopenhauer war, die Bedeutung der Reaktionsbildung und Sublimierung doch nicht ganz. So kam er einmal beim Anblick eines jungen Orangs auf einer Marktmesse darauf zu sprechen, »wie es ihm schon in jungen Jahren aufgefallen sei, daß der Hund, dieses gezähmte Raubtier, der Verwandte, vielleicht der Abkömmling des Schakals oder des Wolfs, — der treue, liebevolle, gelehrige, menschenähnliche Gefährte des Menschen geworden sei, das harmlos grasfressende Schaf aber nicht, und daß beim Menschen etwas ähnliches stattzuhaben scheine, indem die ursprünglich wilden, harten, mit starken sinnlichen Neigungen und Leidenschaften behafteten Naturen zu den höchsten Tugenden gelangen, wie denn schon Plato die starke Neigung zum Bösen in den trefflichen Naturen bemerkte« (Gwinner p. 332).

Auch einen Teil seiner Angst müssen wir wohl aus Verdrängung von Aggressionsgelüsten erklären, die sich in der Angst unbewußterweise gegen das eigene Ich gerichtet zeigen. Es spricht für die ursprüngliche Stärke seiner Triebanlage, daß sie trotz dieser Verdrängungen und teilweisen Reaktionsbildungen doch noch so deutlich die ganze Persönlichkeit durchzieht und färbt. Kaum je ein anderer hat sein Haßgefühl intensiver in sich erlebt, die Grausamkeitsinstinkte des Menschen ausgebildeter gesehen und stärker im Zusammenleben empfunden und mehr darunter gelitten. Vielleicht nur Nietzsche hat nach ihm in ähnlicher Weise Macht-, Rachegefühle und Grausamkeit im Innersten erlebt und im Tiefsten erkannt. Aber er verwirft sie nicht wie Schopenhauer, sondern entdeckt darin die Urkraft des Menschen und anerkennt sie als Ideal des Gesunden, nicht Dekadenten. Gleichwie bei Nietzsche[2] ist bei Schopenhauer in der Ethik, wo er über die Triebfedern des menschlichen Handelns spricht, viel von der Bosheit die Rede:

»Die drei Triebfedern der menschlichen Handlungen:
a) Egoismus, der das eigene Wohl will (ist grenzenlos);
b) Bosheit, die das fremde Wehe will (geht bis zur äußersten Grausamkeit);
c) Mitleid, welches das fremde Wohl will (geht bis zum Edelmut und zur Großmut).«

Und ausführlicher heißt es in dem Nachtrag zur Ethik (P. u. P. II., 219 ff.):

---

[1] »Wenn es keine Hunde gäbe, möchte ich nicht leben« (zu Frauenstädt).

[2] »Die Bosheit hat nicht das Leiden des andern an sich zum Ziele, sondern unsern eigenen Genuß, zum Beispiel als Rachegefühl oder als stärkere Nervenaufregung. Schon jede Neckerei zeigt wie es Vergnügen macht, am anderen unsere Macht auszulassen und zum lustvollen Gefühle des Übergewichts zu bringen« (Nietzsche, Menschl. Allzumenschl.).

. . . Zum gränzenlosen Egoismus unserer Natur gesellt sich aber noch ein, mehr oder weniger in jeder Menschenbrust vorhandener Vorrat von Haß, Zorn, Neid, Geifer und Bosheit, angesammelt, wie das Gift in der Blase des Schlangenzahns, und nur auf Gelegenheit wartend, sich Luft zu machen, und dann wie ein entfesselter Dämon zu toben und zu wüten. Will kein großer Anlaß dazu sich einfinden; so wird er am Ende den kleinsten benutzen, indem er ihn durch seine Phantasie vergrößert.

. . . der Mensch ist das einzige Tier, welches anderen Schmerz verursacht, ohne weiteren Zweck als eben diesen . . . Kein Tier quält jemals, bloß um zu quälen; aber dies tut der Mensch, und dies macht den teuflischen Charakter aus, der weit ärger ist, als der bloß tierische. Von der Sache im Großen ist schon geredet: aber auch im Kleinen wird sie deutlich; wo denn Jeder sie zu beobachten täglich Gelegenheit hat. Z. B. wenn zwei junge Hunde miteinander spielen, so friedlich und lieblich anzusehen — und ein Kind von drei bis vier Jahren kommt dazu: so wird es sogleich mit einer Peitsche oder Stock, heftig dareinschlagen, fast unausbleiblich, und dadurch zeigen, daß es schon jetzt l'animal méchant par excellence ist. Sogar auch die so häufige zwecklose Neckerei und der Schabernack entspringt aus dieser Quelle . . .

. . . Wirklich also liegt im Herzen eines Jeden ein wildes Tier, das nur auf die Gelegenheit wartet, um zu toben und zu rasen, indem es Anderen wehe tun und, wenn sie gar ihm den Weg versperren, sie vernichten möchte: es ist eben das, woraus alle Kampf- und Kriegslust entspringt . . . es ist der Wille zum Leben, der durch das stete Leiden des Daseins mehr und mehr erbittert, seine eigene Qual durch das Verursachen der fremden zu erleichtern sucht. Aber auf diesem Wege entwickelt er sich allmählich zur eigentlichen Bosheit und Grausamkeit . . .

Während sich Nietzsche bejahend zur Grausamkeitslust stellt, wenn er sie auch persönlich fast restlos verdrängt und sublimiert hat, reagiert Schopenhauer, der in seiner Ethik das Mitleid als menschliche Regung katexochen preist, mit einer Abwehr, deren Ausdruck eben diese Ethik ist:

»Nichts empört so im tiefsten Grunde unser moralisches Gefühl wie Grausamkeit. Jedes andere Verbrechen können wir verzeihen, nur Grausamkeit nicht. Der Grund hievon ist, daß Grausamkeit gerade das Gegenteil des Mitleids ist.«

Ist er auch an die Darstellung seiner Ethik erst relativ spät und auf einen äußeren Anlaß hin gegangen, so hören wir doch vielleicht seine tiefsten Gemütstöne hier erklingen, wie er auch die Ethik zum Schlußstein seiner ganzen Philosophie gemacht hat. Es zeigt wieder recht von den Gegensätzen, die in der menschlichen Seele herrschen, wo ja Reaktionsbildungen so vielfach die Wurzeln der Charaktereigenschaften darstellen, daß gerade Schopenhauer, dieser rauhe, unerbittliche, neidische und rachsüchtige Mensch, der fast alle anderen Menschen so grundverschieden und tief unter sich distanziert empfand, daß gerade dieser griesgrämige, vereinsamte und eigensüchtige Räsoneur — die Mitleidsmoral, die er freilich bei den Indern vorfand, zu der seinen machte! Er empfindet in sich gleichsam als Hemmungsmittel gegen die bösen Instinkte, ohne nach der Herkunft zu fragen, als ethisches Urphänomen die Mitleidsregung.

Es ist nach ihm eine unmittelbare, sich als solche von selbst ankündigende, instinktartig wirkende Triebfeder. Auch das die Voraussetzung des Mitleids bildende Durchschauen der Wesenseinheit alles Lebenden, welches die indische Philosophie als »tat twam asi« ausspricht, ist eine unmittelbar, ohne Schluß und logische Reflexion vor sich gehende intuitive Erkenntnis. Wir sehen hier Schopenhauers Mangel an Bedürfnis nach einer Genealogie der Moral, im Gegensatz zu dem tiefschürfenden Trieb nach Aufklärung der letzten Wurzeln moralischer Wertung bei seinem Antipoden Nietzsche. Seltsam mutet es an, den jugendlichen Nietzsche als dankbar verehrenden Schüler Schopenhauers auftreten zu sehen (in der begeisterten Jugendschrift »Schopenhauer als Erzieher«)[1]. Aber Nietzsche wird auch darin das Gegenspiel Schopenhauers, daß er sich immer wieder selbsterkennend zu überwinden sucht, während Schopenhauer ein für allemal bei seiner Konzeption des Weltbildes starr verharrte. So brachte die Selbstanalyse Nietzsche weit über seinen Lehrer hinaus, gegen den er namentlich in der »Genealogie der Moral« nicht genug polemisieren kann. Für eines aber bieten diese beiden in Leben und Lehre so gegensätzlichen Persönlichkeiten die prachtvollsten Beispiele: Die Moral eines jeden von ihnen erscheint als direkter Gegensatz ihrer Persönlichkeit und Lebensführung. So sagt Simmel von Nietzsche: »Es ist oft hervorgehoben worden, daß die Lehre Nietzsches den Gegensatz seiner Persönlichkeit bildete: dieser rauhe, kriegerische und dann wieder bacchantisch weittönende Ruf quoll aus einer höchst sensitiven, still in sich gekehrten, liebenswürdig milden Natur.« Und von Schopenhauer sagt Paulsen, man könne seine Moral bezeichnen als seinen catalogus desideratorum.

Sowohl Volkelt wie Simmel heben hervor, daß Schopenhauer dort, wo er die Mitleidsmoral darstellt, nicht jene echten, tiefen, auf Selbsterlebnis beruhenden schwärmerischen Gefühle äußere, wie in seiner Darstellung des »reinen willenlosen Erkennens«. Sie wollen daraus schließen, daß diese Mitleidsmoral konstruiert sei. Wir hingegen versuchen dieselbe aus der aggressiv-heftigen Anlage Schopenhauers und deren Verdrängung durch Reaktionsbildung unbewußt entstandenes, also psychologisch wahrhaftes und aufrichtiges Resultat abzuleiten. Denjenigen, die an einer solchen Zurückführung Anstoß nehmen, seien Nietzsches ironische Worte entgegengehalten:

»Wie könnte etwas aus seinem Gegensatz entstehen? Z. B. die Wahrheit aus dem Irrtume? Oder der Wille zur Wahrheit aus dem Willen zur Täuschung? Oder die selbstlose Handlung aus dem Eigennutze? Oder das reine, sonnenhafte Schauen des Weisen aus der Begehrlichkeit? Solcherlei Entstehung ist unmöglich; wer davon träumt, ein Narr, ja Schlimmeres; die Dinge

[1] Außer Schopenhauer (und Nietzsche in seiner Jugendperiode) hat kein Philosoph dem Mitleid als solchem moralischen Wert zuerkannt (A. Riehl).

höchsten Wertes müssen einen anderen eigenen Ursprung haben — aus dieser vergänglichen, verführerischen, täuschenden, geringen Welt, aus diesem Wirrsal von Wahn und Begierde sind sie unableitbar! Vielmehr im Schoße des Seins, im Unvergänglichen, im verborgenen Gotte, im ‚Ding an sich' — da muß ihr Grund liegen und sonst nirgendswo.«

Wir sind überdies gewohnt, wo wir der Verschränkung von Aggressionstendenzen mit einer sexuellen Komponente (Sadismus) und deren Verdrängung begegnen, auch gegen die eigene Person gerichtete Grausamkeit, d. h. masochistische Einstellung, zu finden, wie sie schon Nietzsche in der verweichlichenden Mitleidsmoral erkannt hat.

Ist die Ausschaltung aller gewalttätigen und egoistischen Motive nach Schopenhauer das Kriterium einer Handlung von moralischem Wert, so begnügt er sich doch nicht mit dieser Stufe der Vollkommenheit. Es scheint, daß er schon sehr früh, jedenfalls aber als Jüngling, ein höheres ethisches Ideal vor sich sah: »er hatte den Heiligen als Richter des Daseins gesehen« (Nietzsche): Bevorzugte Menschen, hellblickende Geister erreichen in seltenen Fällen, eigentlich nur durch Gnade, diese Vision der Sehnsucht. Sie töten ihren Willen ab und gehen über die Gerechtigkeit hinaus zu strenger Askese. Der erste Schritt ist geschlechtliche Enthaltsamkeit, dann folgen freiwillige Armut, Vergebung der Beleidigungen, Nahrungsenthaltung, Kasteiungen und Sterben als Sühne. Dies ist das masochistisch-mystische Bild, das Schopenhauer vom Heiligen entwirft: es läßt den Heiligen der christlichen Religion weit hinter sich. Ganz besonders bewundert Schopenhauer jene plötzlichen radikalen Bekehrungen, für die ihm Buddha ein Vorbild war und mit rührend schönen Worten hat er diese Mythe dem Carl Bähr erzählt (April 1856). Auch hier sehen wir, wie Schopenhauer sich den mystischen Anschauungen der Inder nähert: die Heiligen gehen ins Nirwana ein, welches wieder nur ein Ausdruck der Wünsche und der Sehnsucht ist, die wir als die Motive aller Paradiesesschilderungen kennen. Dieses ganze Ideal des Heiligen, des Verzichtens, des sich Annäherns an Fakir- und Büßertum, müssen wir als Ausdruck schmerzfreudiger Phantasien ansehen, wie ja der Masochismus mit dem Sadismus eng verknüpft ist. Nur aus großen Schuldgefühlen können diese Selbstbestrafungstendenzen ihre Intensität beziehen, und aus diesen Schuldgefühlen entspringt das Erlösungsbedürfnis[1]. Von sich selbst hat Schopenhauer gesagt, er sei in seinem siebzehnten Lebensjahr plötzlich vom Jammer des Lebens so ergriffen worden, wie

[1] »Es ist der Kunstgriff der Religionen und Metaphysiken, welche den Menschen als böse und sündhaft von Natur wollen, ihm die Natur zu verdächtigen und so ihn selber schlecht zu machen: denn so lernt er sich als schlecht empfinden, da er das Kleid der Natur nicht ausziehen kann. Allmählich fühlt er sich . . . von einer solchen Last von Sünden bedrückt, daß übernatürliche Mächte nötig werden, um diese Last heben zu können: und damit ist das Erlösungsbedürfnis auf den Schauplatz getreten.« (Nietzsche, »Menschl. Allzumenschl.«)

Buddha in seiner Jugend. Es muß als hoch bedeutsam für die dieser Wandlung zugrunde liegenden Schuldgefühle und Erlösungstendenzen hervorgehoben werden, daß sie gerade nach dem Tode des Vaters sich verstärkten! Deutlich läßt sich die Freude am eigenen Leiden in der ganzen pessimistischen Darstellung und Auffassung des Lebens erkennen, da ja »am Mißraten, Verkümmern, am Schmerz, am Unfall, am Häßlichen, an der willkürlichen Einbuße, an der Entselbstung, Selbstgeißelung, Selbstopferung ein Wohlgefallen empfunden und gesucht wird. Dies ist alles im höchsten Grade paradox: wir stehen hier vor einer Zwiespältigkeit, die sich selbst zwiespältig will, welche sich selbst in diesem Leiden genießt« (Nietzsche: »Was bedeuten asketische Ideale?«). Besonders klar drückt dies auch Simmel aus: »Das Schwelgen in den eigenen Schmerzen, das wollüstige sich verbohren in jeden Kummer, die Sucht, von seinem Mißgeschehen auch vor sich selbst viel ‚her zu machen' — dies äußert sich durchgehends in den Formen mit dem Hintergrund oder dem Vordergrund einer pessimistischen Auffassung der ganzen Welt«.

3. Pessimismus.

Die Popularität seiner Philosophie verdankt Schopenhauer vornehmlich der pessimistischen Weltanschauung. Kaum jemand vorher gab seinem Leiden an der Welt, seiner Enttäuschung an den Menschen, an der Liebe, an Wert und Inhalt des Lebens, an der Entwicklungsfähigkeit der Menschheit und des Individuums in so prägnanter Weise Ausdruck. Das wichtigste der Argumente, mit denen Schopenhauer immer wieder die Mißgefühle, die ihm die Welt erregt, zu rationalisieren sucht, ist der bereits in diesem Sinne erwähnte blinde, vernunftlose, ziellose Wille, der niemals voll zu befriedigen ist und keinen Ruhepunkt kennt. Vielleicht mehr noch als dieses methaphysische Prinzip ist es der empirische Eindruck der Betrachtung der Welt und der Menschen, die Unverbesserlichkeit der Menschheit in jeder Hinsicht: Es sei viel mehr Unlust als Lust im Leben, welches Unverstand, Bosheit und Zufall regieren; die Geschlechtsliebe sei eine Prellerei, im letzten Grunde ekelhaft; die Menschen voll Verstellung und Heuchelei; alles Wirkliche nur ein Schein, Trugbild, Gehirnphänomen; die Zeit von einer trostlosen Flüchtigkeit, ein Phantom; mehr sei nicht zu erstreben als Schmerzlosigkeit; nur in der Geistigkeit, der Abwendung vom Leben, sei Beruhigung als eine Art von Glück zu finden. Selbst von den Kindern, die durch ihre Harmlosigkeit mit allem zu versöhnen vermögen, sagt Schopenhauer:

»Kinder sind wie unschuldige Delinquenten, die zwar nicht zum Tode, hingegen zum Leben verurteilt sind, jedoch den Inhalt des Urteils noch nicht vernommen haben.«

»Wir gleichen den Lämmern, die auf der Wiese spielen, während der Metzger schon eines und das andere von ihnen mit den Augen auswählt: Denn

wir wissen nicht, in unseren guten Tagen, welches Unheil eben das Schicksal uns bereitet — Krankheit, Verfolgung, Verarmung, Verstümmelung, Erblindung, Wahnsinn, Tod ...«

Und seinen Eindruck von den Menschen schildert er wiederholt in folgender Weise:

»Wer geistige und leibliche Schönheit kennt, dem gibt der Anblick und die Bekanntschaft eines jeden neuen sogenannten Menschen in hundert Fällen gegen einen nichts, als ein ganz neues, wirklich originales, bisher noch nicht in den Sinn gekommenes Beispiel eines Compositi von Häßlichkeit, Plattheit, Gemeinheit, Verkehrtheit, Dummheit, Bosheit, mit einem Worte, Widerlichkeit und Abscheulichkeit.«

Das Leben erscheint ihm »als ein beständiger Kampf um diese Existenz selbst, mit der Gewißheit, ihn zuletzt zu verlieren. Ist nun aber die Not weit zurückgedrängt und ihr ein Stück Feldes abgewonnen, so tritt sogleich furchtbare Leere und Langeweile ein, gegen welche der Kampf fast noch quälender ist« (N. P. § 320).

Er findet daher, »daß es ungleich wahrer ist zu sagen: Der Teufel hat die Welt geschaffen, als: Gott hat die Welt geschaffen.« (N. P., § 316).

Für den Ursprung solch krass-pessimistischer Urteile aus Mißstimmung spricht folgende Stelle, die volle Selbsterkenntnis verrät:

»Es kann hiemit soweit kommen, daß vielleicht manchem, zumal in Augenblicken hypochondrischer Verstimmung, die Welt, von der ästhetischen Seite betrachtet als ein Karikaturenkabinett, von der intellektuellen als ein Narrenhaus und von der moralischen als eine Gaunerherberge erscheint. Wird solche Verstimmung bleibend, so entsteht Misanthropie.« (Preisschrift über die Grundlage der Moral.)

Nirgends läßt sich die strenge Subjektivität der Weltanschauungen deutlicher erkennen, als in der Stellung, die der einzelne der Welt gegenüber als Optimist oder Pessimist einnimmt. Es zeigt sich da, daß der Pessimismus gar keine Weltanschauung, sondern eine Stimmung, oder um es gleich mit dem richtigen Namen zu sagen, — Verstimmung ist. So fragt Gwinner, der ja Schopenhauer persönlich gekannt, in seiner Grabrede auf Schopenhauer mit einem psychologisch tiefen Vergleich: »Lief er nicht beleidigt, wie ein Kind, das sich im Spiel erzürnt, durch sein ganzes Leben dahin — einsam und unverstanden, nur sich selbst getreu?« — In frühen Jahren, wo der in einem wohlhabenden Patrizierhause aufwachsende Knabe noch keine Bekanntschaft mit dem rauhen Leben gemacht haben konnte, hat er, wie seine Mutter sagt, »schon als Knabe über das Elend der Menschheit gebrütet«. (Gwinner, p. 22.) Vielleicht mit mehr innerer Berechtigung durfte er, seine persönliche Mißstimmung als Jüngling empfindend, später sagen:

»In meinem siebzehnten Jahre, ohne alle gelehrte Schulbildung, wurde ich vom Jammer des Lebens so ergriffen, wie Buddha in seiner Jugend, als er Krankheit, Alter, Schmerz und Tod erblickte. Die Wahrheit, welche laut und deutlich aus der Welt sprach, überwand bald die auch mir eingeprägten Jüdischen Dogmen und mein Resultat war, daß diese Welt kein Werk eines allgütigen Wesens

sein könnte, wohl aber das eines Teufels, der Geschöpfe ins Dasein gerufen, um am Anblick ihrer Qual sich zu weiden: Darauf deuteten die Data und der Glaube, daß es so sei, gewann die Oberhand.« (N. P. § 656.)

Als charakteristisch sei ferner noch eine Stelle hier angeführt, die um so mehr beweist, wenn man die Tatsache heranzieht, daß auch der melancholisch Kranke morgens die größte, abends die geringste Verstimmung zeigt. Die analoge, von Schopenhauer geschilderte Erscheinung kennen wir übrigens auch bei neurotischen und verstimmten Menschen als Flucht aus der unbefriedigenden und peinlich empfundenen Realität in den Schlafzustand, den diese Menschen gelegentlich über Gebühr auszudehnen suchen. Schopenhauer formuliert diese zweifelsohne persönliche Erfahrung so:

»Was man auch sagen mag, der glücklichste Augenblick des Glücklichen ist doch der seines Einschlafens, wie der unglücklichste des Unglücklichen der seines Erwachens.« (W. W. II.[1])

Allen Schopenhauer-Forschern mußte die Frühzeitigkeit seines Lebensernstes und seiner Verstimmung auffallen. Möbius behauptet sogar, daß Schopenhauer »von Anfang an krankhaft« gewesen sei und meint, daß es schon auf Krankheit hindeute, »daß in der Jugend die Frage nach dem Werte des Lebens gestellt wird«. Treffend sagt Möbius: »Nicht die Erkenntnis der Übel in der Welt hat ihn dazu (zum Philosophen des Pessimismus) gemacht, sondern er hat die Übel aufgesucht und geschildert, weil er Belege für seine lebensfeindliche Stimmung brauchte.« — »Schopenhauer suchte nach Erklärungen für sein Wehgefühl, für seine Lebensangst und er fand seinen Pessimismus«, der das älteste Stück seiner Philosophie darstellt. Nach Möbius wird also das angeborene Gefühl der Dyskolie später durch die Lehre gerechtfertigt. Wir werden weiterhin ausführen, daß die eigenartige Stimmungslage Schopenhauers nicht so sehr als angeboren, vielmehr als eine früh erworbene, zumindest aber durch frühe Eindrücke krankhaft verstärkte aufzufassen ist.

Ferner sei — indem wir uns hier gestatten von der Oberfläche des Psychologischen auszugehen — daran erinnert, daß die von Schopenhauers Mutter so rücksichtslos geschilderten abstoßenden Charaktereigenschaften ihres Sohnes, wie sein hochfahrendes und reizbares Wesen, sein Eigendünkel, seine Gehässigkeit und Unfreundlichkeit, sein ewiges Besserwissenwollen, vielfach im Leben Anstoß erregen und dadurch wieder zu einer Steigerung seiner Mißstimmung führen mußten. So mußte er sich in seiner Eitelkeit

[1] Vgl. auch Hebbel (Tagebücher): »Sehr schön sagte meine liebe Frau gestern Abend, als wir zu Bette gingen: in der Jugend steht man fröhlich auf, im Alter legt man sich fröhlich nieder.«

[2] Es gibt Familien, ja ganze Generationenreihen, die düsterer Stimmung sind; vom Vater her mag das Elternhaus Schopenhauers jenen von Ibsen oft geschildertem Mangel an Lebensfreude aufgewiesen haben.

und Empfindlichkeit um so mehr verletzt und herabgesetzt fühlen, als er in seinen maßlosen Ansprüchen an die Menschen überhaupt nie zu befriedigen gewesen wäre. Tatsächlich wird auch schon von seinen gesellschaftlichen Mißerfolgen berichtet, insbesondere den jungen Mädchen gegenüber, die den mürrischen und abseits stehenden, jugendlichen Philosophen belächelten, der sie gewiß auch nicht verschonte und sie seine geistige Überlegenheit fühlen ließ. Schopenhauer tröstet sich über diese Mißerfolge in der ihm geläufigen und sein ganzes Denken beherrschenden Manier durch Vergrößerung seiner Distanz zu den Menschen:

»In meiner Jugend machte die Vernachlässigung, die ich in der Gesellschaft erfuhr und der Vorzug, den man den Alltäglichen, Platten, Dürftigen vor mir gab, mich an mir selbst irre: bis ich, 26 Jahre alt, den Helvetius las und nun begriff, daß die Homogeneität jene vereinigte und die Heterogeneität mich ausschied . . . « (N. P. § 661.)

Allzu leicht stieß er in allen Lebenslagen bei seinen Nebenmenschen an und rächte sich dafür, indem er ihnen Bosheit und Lieblosigkeit vorwarf. Ambivalent in seinen Gefühlen, war er einer reinen Liebe nicht fähig, sondern sie mischte sich ihm allzu leicht mit Haß. So blieb ihm kein Ausweg als die Vereinsamung. In diesem Sinne sagt Paulsen: »Er sah, daß er mit den Menschen nicht leben könne, weder im Guten, dazu war er zu hochfahrend und reizbar, noch im Bösen, dazu fehlte es ihm an kaltblütiger Überlegenheit; so entschloß er sich, ohne Menschen zu leben.«

In nicht für die Veröffentlichung bestimmten Aufzeichnungen (εἰς ἑαυτόν) hat Schopenhauer das erschütternde Bekenntnis gebucht:

»Mein ganzes Leben hindurch habe ich mich schrecklich einsam gefühlt und stets aufs tiefste geseufzt: ‚Jetzt gib mir einen Menschen!' Vergebens! Ich bin einsam geblieben! Aber ich kann aufrichtig sagen, es hat nicht an mir gelegen; ich habe keinen von mir gestoßen, keinen geflohen, der an Geist und Herz ein Mensch gewesen wäre; nichts als elende Wichte von beschränktem Kopf, schlechtem Herzen, niedrigem Sinn habe ich gefunden; Goethe, Fernow, allenfalls F. A. Wolf und wenige andere ausgenommen, die sämtlich 25 bis 40 Jahre älter als ich waren. Demnach hat allmählich der Unwille über einzelne der ruhigen Verachtung des Ganzen Platz machen müssen. Früh ist mir der Unterschied zwischen mir und den Menschen bewußt geworden. Aber ich habe gedacht: Lerne nur erst hundert kennen und du wirst deinen Mann schon finden; dann: Aber unter tausend wirst du's; dann: Zuletzt muß er doch kommen, wenn auch unter vielen Tausenden. Endlich bin ich zu der Einsicht gelangt, daß die Natur noch unendlich karger ist und ich muß die ‚solitude of Kings' Byrons mit Würde und Geduld tragen.«

Vergleicht man mit diesen zu sich selbst gesprochenen Worten die Äußerungen Schopenhauers für seine Leser, so st hier ein Geständnis der Sehnsucht nach Vertrauten nicht zu finden, sondern stolz wird das Einsamkeitsbedürfnis als Zeichen der Größe und Tiefe angeführt:

»Daß ein Mensch edlerer Art sei, zeigt sich zunächst daran, daß er kein Wohlgefallen an den übrigen hat, sondern mehr und mehr die Einsamkeit ihrer Gesellschaft vorzieht.«

»Die eigentlichen großen Geister horsten, wie die Adler, in der Höhe, allein.«

»Er ist ungesellig,« sagt beinahe schon: »er ist ein Mann von großen Eigenschaften.«

»Denn je mehr Einer an sich selber hat, desto weniger bedarf er von außen und desto weniger können die Übrigen für ihn sein. Darum führt die Eminenz der Geister zur Ungeselligkeit.«

Schopenhauers soziale Mißerfolge im Lehrberuf, bei Kollegen, in der Geselligkeit, bei den Frauen, erregten sekundär bei ihm erst recht Groll (Ressentiment) und Überhebung; seine Mißerfolge bei den Menschen legt er dann gegen die Betreffenden aus und war daher ein Menschenfeind, Feind jeder Geselligkeit und namentlich der Philosophieprofessoren und der Frauen. Wir erkennen in diesem Verhalten leicht den Mechanismus der Projektion, mittels dessen eine subjektive Enttäuschung umgewandelt wird in objektive Entwertung. Selbstverständlich haben die Jahrzehnte vergeblichen Wartens auf äußeren Erfolg mit der großen Enttäuschung seines maßlosen Ehrgeizes Schopenhauer bis zu einem gewissen Grade berechtigt, an dem Wohlwollen und der Gerechtigkeit der Menschen zu zweifeln. Dafür mag auch sprechen, daß sein Alter, welches vom Glanz des späten Erfolges, von Popularität und Ruhm noch verklärt war, den Pessimismus und den Menschenhaß bedeutend gemildert hat. Doch sind jene Mißerfolge zweifellos in weitem Ausmaße durch sein Verhalten gegen die Menschen mitverschuldet und eben darum ist ja seine Reaktion ein so charakteristischer, die eigene Schuld überschreiender Rechtfertigungsversuch.

Wir wollen nun den Mechanismus des Ressentiments klarlegen, welcher darin besteht, daß durch Enttäuschung, Erfolglosigkeit, Nichtanerkanntsein, durch das Gefühl der Unvollkommenheit etc. eine Art »seelischer Selbstvergiftung« (Scheler[1]) Platz greift, indem der herabgesetzte und enttäuschte Mensch seine Rachegefühle und -Impulse, Haß, Zorn, Neid, anstatt sie abzureagieren, ins Unbewußte verdrängt, vermutlich weil auch sonst seine heftigen Triebregungen im Leben gebrochen wurden; es setzt nämlich ein Ohnmachtsgefühl voraus, daß man sich nicht anders rächen und entschädigen kann, es gehört dazu das dunkle Gefühl, daß man selbst unvollkommen ist. Alle jene Ziele, Kräfte und Tugenden, die uns unerreichbar sind, beginnen wir dann herabzusetzen und minder zu werten. Es tritt eine Wertefälschung ein, die Unlust über das Entbehrenmüssen und Nichtbesitzenkönnen wird dadurch erleichtert (»die Trauben sind dem Fuchse zu sauer«). Dies führt zu einer Verfälschung des Weltbildes; aber nicht nur die Aussage über das

[1] Max Scheler, Über Ressentiment und moralische Werturteile (Zeitschr. f. Pathopsychologie, I. Bd., 1912, Heft 2/3).

Weltbild wird verändert, »das wäre noch bewußte Fälschung,« sondern allmählich wird das Urteil selbst ein anderes, d. h. auch das Unbewußte übernimmt die neue Wertung.

Den gleichen Mechanismus haben wir bereits bei der Rechtfertigung der subjektiv-pessimistischen Verstimmung aus der Schlechtigkeit und Verwerflichkeit der Welt, wirksam gesehen und dürfen auf Grund zahlreicher Erfahrungen auf anderen Gebieten geistigen Schaffens schließen, daß ein großes Stück der Systembildung in nichts anderem als in derartigen unbewußten Projektionen besteht.

Die Flüchtigkeit der Zeit dient unserem Philosophen gleichfalls zur Begründung seiner traurigen Lebensanschauung: jeder Augenblick ist nur insofern da, als er den vorhergehenden, seinen Vater, vertilgt hat und selbst wieder ebenso schnell vertilgt wird. Die Gegenwart ist nichts als Dauerlosigkeit, nichts als Dahinschwinden. So offenbart sich in der Zeit die Vergänglichkeit und die Nichtigkeit aller Dinge. »Was im nächsten Augenblick nicht mehr ist, was sogleich verschwindet wie ein Traum, ist nimmermehr eines ernsten Strebens wert.« (Schopenhauer.)

Die Flüchtigkeit der Zeit hat niemand so schwer empfunden, als Schopenhauer; sie läßt bei ihm kein Glücksgefühl aufkommen:

»In einer solchen Welt, wo keine Stabilität irgendeiner Art, kein dauernder Zustand möglich, sondern alles in rastlosem Wirbel und Wechsel begriffen ist, alles eilt, fliegt, sich auf dem Seile, durch stetes Schreiten und Bewegen, aufrecht erhält, läßt Glückseligkeit sich nicht einmal denken.« (P. P. II.)

»Die Zeit ist die Form, mittels derer jene Nichtigkeit der Dinge als Vergänglichkeit derselben erscheint, indem, vermöge dieser, alle unsere Genüsse und Freuden unter unseren Händen zu Nichts werden und wir nachher verwundert fragen, wo sie geblieben seien.« (W. W. II.)

»Ihr klagt über die Flucht der Zeit: sie würde nicht so unaufhaltsam fliehen, wenn irgendetwas, das in ihr ist, des Verweilens wert wäre.« (N. P. § 305.)

Auch fand sich in Schopenhauers Papieren eine Übersetzung des Miltonschen Gedichtes an die Zeit, das der Sehnsucht nach Erlösung von Zufall, Tod und Zeit Ausdruck gibt. (N. P. p. 365).

In auffälligem Gegensatz zu jener hartnäckigen Betonung der Flüchtigkeit der Zeit steht des Philosophen immer wieder angestimmte Klage über die Unerträglichkeit der Langweile, welche die schmerzlosen Momente des Lebens ausfülle. Auch diesen Zug möchten wir aus der Verstimmung ableiten, da nur der Verstimmte oder vom Leben schwer Enttäuschte, der Vereinsamte und nicht Liebende so schmerzlich über Langweile, d. h. über das Mißempfinden der ungenützten Zeit klagen kann. Daß diese Empfindung namentlich bei genialen und schaffenden Menschen, die nur ihrem Werke leben, durch die Zeiten des Stillstandes der Produktion, also die Empfindung einer inneren Leere, gefördert und gesteigert wird, zeigen uns freilich häufig die Selbstbekenntnisse großer produktiver Männer.

Schopenhauer hebt immer wieder hervor, daß seine Philosophie durch Anschauung der Welt gewonnen sei. Und so imponierte seiner Betrachtung, neben der Flüchtigkeit der Zeit, das Traumhafte alles Irdischen, das Unwirkliche des Lebens so intensiv, daß ihm dieses Gefühl den zweiten Grundpfeiler seines philosophischen Systems zwingend entgegenbrachte: Die Welt ist nur unsere Vorstellung. Knüpfte er selbstverständlich damit an Plato, Kant und die Inder eklektisch an, so kann man überall aus seinen Werken nachweisen, daß tiefstes inneres Erleben ihm zu seiner genialen Begründung des Phänomenalismus Stoff und Affekt gegeben hat.

Der Kantsche Vorstellungsidealismus gleitet, wie Volkelt treffend sagt, bei Schopenhauer unwillkürlich in indischen Traumidealismus hinüber; es ist ihm vollkommen ernst damit: indem die Welt Vorstellung ist, hat sie damit auch nicht mehr Existenzwahrheit als ein Traum. An zahlreichen Stellen seiner Werke verkündet er bald mehr die Verwandtschaft, bald mehr die Wesenseinheit von Welt (Realität) und Traum.

»Meine Phantasie spielt oft (besonders bei Musik) mit dem Gedanken, aller Menschen Leben und mein eigenes seien nur Träume eines ewigen Geistes, böse und gute Träume, und jeder Tod ein Erwachen.« (N. P. § 275.)

»Das Leben ist eine Nacht, die ein langer Traum füllt, der oft zum drückenden Alp wird.« (N. P. § 273.)

Besonders folgt er hierin der Anschauung der Vedânta-Philosophie, ihrer Lehre von der Maja und dem Schleier, der »die Augen der Sterblichen umhüllt und sie eine Welt sehen läßt, von der man weder sagen kann, daß sie sei, noch auch, daß sie nicht sei«. Schopenhauer will damit, wie es weiter in den Ausführungen Volkelts heißt, das ganz und gar Nichtige, Bestandlose, dem Nichtsein Ähnliche, zugleich das Sinnlose und Bange der Erscheinungswelt zum Ausdruck bringen. Es ist sonach klar, daß für Schopenhauer die Welt, indem sie bloße Vorstellung ist, zugleich ein in seinem metaphysischen Werte herabgesetztes Sein bedeutet. Die erkenntnistheoretische Würdigung der gegenständlichen Welt ist ihm unmittelbar zugleich ein metaphysisches, und zwar pessimistisch-metaphysisches Werturteil. Bedenkt man, daß gerade Schopenhauer das heftig Brutale des Lebenswillens schmerzlichst empfunden hat, so liegt es nahe, hinter dieser Verflüchtigungstendenz des Irdischen den sehnsüchtigen Wunsch nach Erlösung davon zu suchen. Es sei dabei als höchst bedeutsam hervorgehoben, daß wir diese Empfindung der Welt als Traum und Schein, als ein befremdendes Gefühl typisch von den melancholischen Patienten angegeben hören; es scheint auch dort dem aus der Verstimmung stammenden Wunsch nach Erlösung von der unerträglichen Wirklichkeit des Daseins zu entspringen.

So heißt es auch bei Paulsen: »Wie überall, so ist auch bei Schopenhauer der theoretische Idealismus bedingt durch einen Idealismus praktischer Art; das Ungenügen der Wirklichkeit, wie sie

ist, führt zur Bildung der Idee einer vollkommenen Welt. Und diese drückt dann das empfindliche Dasein herab zuerst zur Unwertheit, sodann zur Unwirklichkeit: eine Welt, die nicht zu sein verdient, ist nicht die wirkliche Welt.«

Als weitere Wurzel seines Pessimismus müssen wir die Schopenhauers ganzes Leben verbitternde Angst hervorheben, die ihn dazu führt, immer und überall Unheil zu erwarten und zu wittern: Die Furcht vor allen Übeln und besonders vor dem Erzübel, dem Tod, beschatte das ganze Leben, zu dessen sorglos heiterem Genuß der Mensch daher kaum komme. Zum Trost für diesen unerträglichen Gedanken des persönlichen Todes dient dem Philosophen, wie der todesfürchtigen Menschheit überhaupt, die Phantasie eines ewigen Lebens, bei ihm in der Form eines ewigen unzerstörbaren Willens, der sich zeitweilig im Einzelnen durch das principium individuationis objektiviert.

»Wir würden vielleicht, beim Anblick dieses Ablaufens unserer kurzen Zeitpause rasend werden, wenn nicht im tiefsten Grunde unseres Wesens ein heimliches Bewußtsein läge, daß uns der nie zu erschöpfende Born der Ewigkeit gehört« (P. P. II).

Fragen wir uns aber weiter nach dem Ursprung solcher verstimmender Angstgefühle, die Schopenhauer schon seit der Kindheit begleiteten, so kommen wir, wie erwähnt, auf den Trieb, bei Schopenhauer auf einen überstarken und vermutlich sadistisch gefärbten Sexualtrieb und dessen Unterdrückung: Die Angst entspräche einer mißglückten Verdrängung von Lust und Wut. Die Zusammenhänge zwischen Sadomasochismus und Pessimismus sind aber noch viel weitere. Die Lust am fremden und die Lust am eigenen Leide verschlingen sich noch in ihren Erstreckungen in die Abstraktion hinein, gerade in der Erscheinung des Pessimismus selbst, wie Simmel meint:

»Eine sublime Grausamkeitslust liegt in der Zerstörung, mit der er sonst anerkannte Werte trifft, in der Leidenschaft, mit der er sonst unbewußt oder unberechnet gebliebene Leiden ins Bewußtsein hebt, in der Abschätzung unseres Seins, das nichts Besseres als dieses Leben und diese Welt verdiente. Aber die allgemeine pessimistische Anschauung ist keineswegs nur mit subjektivem Leide, sondern oft mit einem gewissen Genuß gerade an diesem verknüpft.«

Diese Zusammenhänge, die auch Nietzsche in meisterhafter Form in »Jenseits von Gut und Böse« aufgedeckt hat, rühren mit ihrer Zurückführung auf die Triebwurzeln an unsere psychoanalytische Auffassung.

Was bisher über den Pessimismus ausgeführt wurde, gibt nicht die letzten, eigentlich im Infantilen wurzelnden Ursprünge der Verstimmung und damit des Pessimismus. Auf die Bedeutung konstitutioneller, ererbter Momente wie Triebanlage und Stimmungsneigung, sowie auf die Möglichkeit irgendeines realen Defektes in Schopenhauers Sexualität, vielleicht einer allzuleichten Ansprech-

barkeit, haben wir schon hingewiesen. Die vielleicht entscheidendste Ursache einer bleibenden Charakter- oder Wesensform sind wir aber nach Freud gewohnt, in psychosexuellen Momenten der frühesten Kindheit aufzudecken, und auch hierin stoßen wir bei Schopenhauer auf reiches Material zur Begründung einer pessimistischen Weltanschauung.

Das Familienbild, welches der erste verständnisvolle Blick des Knaben traf, zeigte ihm eine jugendliche, heitere, zärtliche Mutter. Dafür sprechen die Bemerkungen Gwinners, daß die Mutter »am Tage wie in der Nacht kaum einen anderen Gedanken« als ihren Arthur hatte, von dem sie »wie alle jungen Mütter, fest überzeugt war, daß kein schöneres, frömmeres und klügeres Kind auf Gottes Erdboden lebe«. Die Zärtlichkeit der Mutter pflegt sich gerade dann in übertriebener Weise dem erstgeborenen Knaben zuzuwenden, wenn die Ehe, wie es ja hier der Fall war, Enttäuschungen gebracht hatte. Dann aber mögen dem kleinen Knaben des Vaters Strenge, sein strafender Ernst und seine hohen Anforderungen in unliebsamer Erinnerung geblieben sein. Wenn man den heftigen Charakter des Vaters, der übrigens schon seine Vorfahren auszeichnete, seine gelegentlich exzedierende Rauheit in Betracht zieht, so wird man es verstehen können, daß Schopenhauer, trotzdem er später so sehr vom Vater dankbar schwärmt, unter dessen Jähzorn, Pedanterie und Strenge ursprünglich schwer gelitten hat. Er selbst sagt darüber mit charakteristischem Hinweis auf seinen Pessimismus:

> »Ich war als Jüngling immer sehr melancholisch und einmal — ich mochte 18 Jahre alt sein — dachte ich, noch so jung, bei mir: Diese Welt soll ein Gott gemacht haben? Nein! Eher ein Teufel! Ich hatte freilich schon viel in der Erziehung, durch die Härte meines Vaters, zu leiden gehabt.« (Frauenstädt, Memorabilia.)

Diese Stelle ist eines der wichtigsten Dokumente dafür, daß der früheste Pessimismus, schon des Knaben, auch aus dem düsteren, heftigen und niederdrückenden Wesen des Vaters abzuleiten ist. Entstammt so die vielleicht bedeutendste und früheste Wurzel seines Pessimismus aus dem Verhältnis zum Vater, der ihm im Sinne seiner eigenen feindseligen Einstellung (Ödipuskomplex) um so böser und ungerechter erscheinen mußte, so geht die zweite entscheidende Wurzel seiner so düster gebliebenen Welt- und Menschenbeurteilung, wie man der Bedeutung des ganzen Ödipuskomplexes entsprechend erwarten darf, aus seiner eigenartigen Beziehung zur Mutter hervor. Das Maßgebende in diesem Verhältnis ist das seltsame Umschlagen der gegenseitigen Zärtlichkeit zwischen Mutter und Sohn in eine Abneigung und Feindseligkeit, die sich im Laufe der Jahre zu einem erbitterten Hasse steigerte.

In einer Stelle der Parerga (II, p. 659) verrät Schopenhauer sein Wissen von dem Schwinden einer instinktiven Mutterliebe in einer Ehe, in der die Gattin ihren Mann nicht lieben kann:

»Die ursprüngliche Mutterliebe ist wie bei den Tieren, so auch im Menschen, rein instinktiv, hört daher mit der physischen Hilflosigkeit der Kinder auf. Von da an soll an ihre Stelle eine auf Gewohnheit und Vernunft begründete treten, die aber oft ausbleibt, zumal wenn die Mutter den Vater nicht geliebt hat.«

Bedenken wir, daß der neunjährige Knabe anläßlich der Ankunft eines Schwesterchens (geboren 1797) für zwei Jahre in die Fremde gegeben wurde, so liegt es nahe anzunehmen, daß in ihm eine Eifersucht auf diese ihn der Mutterliebe beraubende kleine Konkurrentin erstand, wie wir ja bei Kinderbeobachtungen solchen Regungen bei der Ankunft jüngerer Geschwister so häufig begegnen[1]. Es ist wahrscheinlich, daß hier eine bedeutsame Wurzel der Abwendung des Knaben von der Mutter und deren Entwertung entspringt. Dieser Umschwung ist ein auffälliges Gegenstück zu dem Umschwung im Verhältnis zum Vater, der dem Sohne bei Lebzeiten anfangs als böser, den kindlichen Neigungen und Wünschen entgegenstehender Tyrann erschienen war, und dem er nach dem Tode, mit einer übertriebenen, wir sagen »reaktiven«, Liebe und Verehrung huldigte[2], die wir als Kompensation infantiler böser Wünsche gegen den Vater erkannt haben. Solche heimliche kindliche Todeswünsche, wie sie sich im ersten Verdrängungsstadium bereits in der Angst des sechsjährigen Knaben verrieten, (»seine Eltern könnten von einem Spaziergange nicht mehr zurückkehren«), lassen sich ihrer Tendenz und Intensität nach nicht bloß aus der schwer empfundenen Strenge des Vaters erklären, die sie gewiß unterstützt und bewußterweise rechtfertigt, sondern scheinen auch aus unbewußten erotischen Quellen gespeist, welche

[1] So sehr die Schwester, über die hier einiges eingefügt sei, dem Bruder mit Interesse, ja Liebe entgegenkam, dauernde Intimität, bis auf wiederholt gewechselte und vertrautere Briefe, kam nicht zustande. Auch hier isolierte sich Schopenhauer durch seine Ablehnung und Empfindlichkeit; ursprünglich muß er ihr doch sehr zugetan gewesen sein, denn er schreibt ihr einmal, außer ihr habe er nie eine Frau ohne Sinnlichkeit geliebt. Adele Schopenhauer war ein unschönes, ihrem Vater ähnliches Mädchen, von verschiedensten Begabungen, gebildet und geistreich, von Goethe geschätzt. Unter der egoistischen Mutter litt sie gleichfalls sehr, machte die unschönsten Familienszenen mit, bei denen sie manchmal »die Lust empfand, sich aus dem Fenster zu stürzen, um dem Elend zu entgehen«. Auch ihr Leben verlief glücklos, oft war sie melancholisch und resigniert; sie blieb trotz verschiedener Ansätze zur Liebe unverheiratet. Für den Bruder zeigt sie viel Verständnis und eine tiefe Zuneigung, und in ihren interessanten Tagebüchern heißt es einmal: »Eine Ahnung dessen, was ihm (ihrem Bruder) Liebe geben könnte, was aus ihm zu machen gewesen wäre — ein Blick ins Vergangene, ins Künftige zerstörte meine Heiterkeit, glühend tobten die Sehnsucht und der Schmerz in meiner Seele«.

[2] Vgl. dazu die warm empfundene »Dedikation« der zweiten Ausgabe seines Hauptwerkes an die »Manen meines Vaters«, wo anscheinend den früheren eigenen Berichten über die Härte des Vaters widersprochen wird:

»Edler, vortrefflicher Geist! dem ich alles danke, was ich bin und was ich leiste. Deine waltende Fürsorge hat mich beschirmt und getragen, nicht bloß durch die hilflose Kindheit und unbedachtsame Jugend, sondern auch ins Mannesalter und bis auf den heutigen Tag« etc.

vornehmlich einer eifersüchtigen Konkurrenz um die Liebe der Mutter entspringen (Ödipuskomplex). Die Annahme, daß der kleine Schopenhauer schon frühzeitig vom Sexualverkehr zwischen den Eltern Erfahrung gewonnen haben mag[1], ist nicht von der Hand zu weisen. Aus Psychoanalysen von Kindern und Erwachsenen ist uns geläufig, daß der Knabe — wie hier —, wenn er diese für ihn unerhörte und das reine Bild seines Mutterideals befleckende Ernüchterung erlebt, als typische Reaktion eine aus gemischten Gefühlen gegen beide Elternteile zusammengesetztes Verhalten an den Tag legt. Gegenüber der Mutter tauchen ihm aus Neid und Rachegefühlen verstärkte Phantasien von deren Unreinheit, eventuell Verderbtheit auf (Dirnenphantasie), was zunächst ein enttäuschtes Abwenden von diesem ursprünglichen Ideal zur Folge hat. Entspricht im späteren Pubertätsleben, wo diese Phantasien unter dem Drang der mächtig erwachenden Objektliebe ineu belebt werden, das Bild der Mutter dieser Knabenphantasie von ihrer moralischen Verderbtheit auch nur vermutungsweise oder in ganz geringem Grade; so erhält diese für ein gewisses Entwicklungsstadium typische, aber sonst bald von normaler Gefühlseinstellung der Mutter und dem Weib gegenüber abgelöste pessimistisch-verächtliche Auffassung von ihrer Schlechtigkeit — eine gewisse Fixierung. Dies trifft für Schopenhauers Mutter, welche ja nach des Vaters vermutlichem Selbstmord (an dem der Sohn ihr schuld gab) enge Beziehungen zu anderen Männern pflegte, doch so weit zu, daß auch dem erwachsenen und lebenserfahrenen Sohn Anhaltspunkte genug geboten waren, um seinen aus der Kindheit rege gebliebenen Phantasien eine reale Begründung und anscheinende Berechtigung zu verleihen. Diese durch seine puerilen Erfahrungen verstärkte Enttäuschung an dem unvergeßlichen infantilen Liebesideal der Mutter mußte bei Schopenhauer so tief und so nachhaltig wirken, weil dieses als Untreue gegen ihn selbst aufgefaßte Verhalten der Mutter, sowie überhaupt ihre ganze spätere lieblose und feindselige Einstellung gegen den Jüngling, in so krassem Widerspruch zu den allerersten intensiven Zärtlichkeiten stand. Während diese Phantasien normalerweise bald verdrängt und irgendwie nach dem Leben orientiert werden, wurde für Schopenhauer die an seiner heimlich immer geliebten Mutter erlittene schwere Enttäuschung zur zweiten mächtigen Quelle seiner pessimistischen Lebensauffassung, insbesondere des Weiberhasses und der Weiberverachtung. So leitet er manche dem Weibe überhaupt geltende Herabsetzung direkt von gewissen an seiner Mutter gemachten Erfahrungen ab, wenn er z. B. gegen die Verschwendung der Weiber in allen Fällen eine männliche Kuratel verlangt, weil er glaubte, seiner Mutter Vergeudung des väterlichen Vermögens vorwerfen zu dürfen:

[1] Dafür scheint auch die kleine Erzählung zu sprechen, die Schopenhauer dem K. Bähr anvertraute: Daß ihn eines nachts sein Vater beim verbotenen Romanlesen überraschte, als er unversehens eintrat, um ins Zimmer der Mutter zu gelangen. Es war »ein gegenseitiges Ertappen«, sagte Schopenhauer wörtlich.

»In den allermeisten Fällen wird ein solches Weib, das vom Vater der Kinder und mit stärkendem Hinblick auf sie, durch die Arbeit seines ganzen Lebens Erworbene mit ihrem Buhlen verprassen, gleichviel ob sie heiratet oder nicht . . . Die wirkliche Mutter wird nach dem Tode des Mannes, oft zur Stiefmutter . . . Überhaupt aber wird eine Frau, die ihren Mann nicht geliebt hat, auch ihre Kinder von ihm nicht lieben, nämlich nachdem die Zeit der bloß instinktiven, daher nicht moralisch ihr anzurechnenden Mutterliebe vorüber ist.« (P. P. II, p. 268.)

Wir glauben so wahrscheinlich gemacht zu haben, daß die frühesten und zutiefst reichenden Wurzeln des Pessimismus bei Schopenhauer aus der eigenartigen Elternkonstellation entspringen, die ihm zu Zeiten den Erzeuger als grausam und teuflisch, die Gebärerin als verworfen erscheinen ließ. Hierin ist wahrscheinlich auch die Begründung für die so oft von Schopenhauer betonte Verwerflichkeit des Geschlechtsaktes zu finden, den er als die erste Schuld des Menschen und — in Anlehnung an das Christentum — der Menschheit überhaupt auffaßt.

»Das menschliche Dasein, weit entfernt den Charakter eines Geschenks zu tragen, hat ganz und gar den einer kontrahierten Schuld. Die Einforderung derselben erscheint in Gestalt der, durch jenes Dasein gesetzten, dringenden Bedürfnisse, quälenden Wünsche und endlosen Not. Auf Abzahlung dieser Schuld wird, in der Regel, die ganze Lebenszeit verwendet: doch sind damit erst die Zinsen getilgt. Die Kapitalabzahlung geschieht durch den Tod. — Und wann wurde diese Schuld kontrahiert? — Bei der Zeugung.« (W. W. II, p. 683.)

»Das Leben stellt sich dar als eine Aufgabe, ein Pensum zum Abarbeiten und daher, in der Regel, als ein steter Kampf gegen die Not. Demnach sucht Jeder durch und davon zu kommen, so gut es gehen will: er tut das Leben ab wie einen Frondienst, welchen er schuldig war. Wer aber hat diese Schuld kontrahiert? — Sein Erzeuger, im Genuß der Wollust.« (W. W. II, p. 669.)

»Auf die Zeugung folgt Leben und auf das Leben unwiderruflich der Tod. Nun ist es der Betrachtung wert, wie die Wollust der Zeugung, die das eine Individuum (der Vater) genießt, nicht von ihm selbst, sondern von einem anderen (dem Sohne) durch Leben und mithin durch Tod gebüßt wird.« (N. P. § 350.)

Viele Züge Schopenhauers, wie besonders die Verstimmung, Lebens- und Liebesverbitterung und pessimistische Weltanschauung erinnern in auffälliger Weise — wie schon Paulsen ausgeführt hat — an Shakespeares Hamletgestalt. Die letzte Wurzel dieser Übereinstimmung, die eine noch viel weitergehende und tiefer reichende ist, wird auf Grund der Freudschen Deutung des Hamletproblems aus dem gleichartigen Ödipuskomplex klar: Hier wie dort handelt es sich in gleicher Weise um eine relativ überbetonte, zärtliche Liebe des Jünglings zu seinem, durch angebliche Schuld der Mutter vorzeitig aus dem Leben geschiedenen Vater, sowie um eine Verachtung der ehebrecherischen Mutter. Daraus resultiert hier wie dort die Anschauung von der Schlechtigkeit der Welt und Menschen, philosophisches Grübeln, namentlich über das Thema des Todes, und die Sexualablehnung des ursprünglich verliebten, von der Mutter aber

schwer enttäuschten Sohnes gegen das Weib überhaupt. Es kann kein Zufall sein, daß Schopenhauer selbst an einer Stelle, wo er von inneren Widerständen gegen rücksichtsloses Aufdecken der wissenschaftlichen Wahrheit spricht, als Gleichnis gerade den Ödipusmythus anführt:

»Der Muth, keine Frage auf dem Herzen zu behalten, ist es, der den Philosophen macht. Dieser muß dem Ödipus des Sophokles gleichen, der Aufklärung über sein eignes, schreckliches Schicksal suchend, rastlos weiter forscht, selbst wenn er schon ahndet, daß sich aus den Antworten das Entsetzlichste für ihn ergeben wird. Aber da tragen die meisten die Jokaste in sich, welche den Ödipus um aller Götter willen bittet, nicht weiter zu forschen: und sie gaben ihr nach und darum steht es auch mit der Philosophie noch immer, wie es steht.« (Brief an Goethe vom 11. November 1815.)[1]

Diese Stelle scheint die Auffassung zu gestatten, daß das Ödipusthema für Schopenhauer in der Jugend ein bedeutsames, seelisches Erlebnis war. Freud hebt einmal hervor, daß erfahrungsgemäß jene Männer, welche sich von der Mutter bevorzugt und ausgezeichnet wissen, im Leben dann eine besondere Zuversicht zu sich selbst sowie unerschütterlichen Optimismus bekunden, die nicht selten als heldenhaft erscheinen und den wirklichen Erfolg erzwingen (Traumdeutung, 3. Aufl., p. 207, Anmerkung).[2] Einen Gegenbeweis für diese Beobachtung bietet Schopenhauer, den das auffällige Zurückgestoßenwerden und die scharfe, lieblose Beurteilung von seiten seiner Mutter in den entscheidenden Knaben- und Jünglingsjahren zum Pessimisten machen mußten.

Auf Grund dieses eigenartigen Ödipuskomplexes zeigt Schopenhauer auch andere Charakterzüge und Eigenheiten der Lebensführung. Das Hagestolzbleiben hat neben den früher angeführten, äußeren und inneren Ursachen, vielleicht als wichtigste Motivierung, eine starke Verkettung des inneren Schicksales mit der Mutter. Dieser Typus Mann zeigt, wenn er sich von der Mutter enttäuscht fühlt, neben der sonst entstehenden Verehrung eines auf die geliebte Mutter zurückgehenden Liebesideales, Weiberhaß und Weiberverachtung,[3] und im Liebesleben die Trennung von Sexualität und höherer seelischer Empfindung (Erotik), mit dem Herabsteigen zur Prostitution. Schopenhauer, der ja die höhere geistige Liebe (Erotik)

[1] Vgl. zum psychologischen Gehalt dieser Briefstelle die Arbeit von Ferenczi: »Symbolische Darstellung des Lust- und Realitätsprinzips im Ödipusmythos (gedeutet durch Schopenhauer).« (»Imago«, I, p. 276 ff.)

[2] Es sei auf Goethe hingewiesen, dessen Eltern, worauf Möbius aufmerksam macht, von ähnlicher Gemütsart waren wie die Schopenhauers, und der trotzdem von der Mutter dauernd zärtlich geliebt — lebensfreudig, optimistisch und menschenfreundlich sich entwickelte.

[3] Als Beweis für die mütterliche Wurzel von Schopenhauers Weiberhaß sei z. B. angeführt seine schroffe Abweisung auf Annäherungsversuche weiblicher Schriftsteller, die ihm alle aus tiefster Seele zuwider waren, sowie seine scharfe Verurteilung der modernen »Dame« und ihrer bevorzugten Stellung in der Gesellschaft; er redet immer nur von »Weibern«.

kaum erlebt hat, sondern mit Mephistopheles meist das grob Sinnliche allein unter Liebe versteht (»aus einem Punkte zu kurieren«), hat auch von hier Verstimmung und Pessimismus bezogen. Diese Auffassung von der Geschlechtsliebe als jedes positiven, fördernden, erhebenden, geistigen Anteils bar, finden wir auch beim Pessimisten E. v. Hartmann, und sehr richtig betont Rosa Mayreder in ihrer »Kritik der Weiblichkeit« den generellen Zusammenhang zwischen der asketisch-pessimistischen Weltanschauung und der mit einer gesteigerten Geistigkeit verbundenen anerotischen Sexualität. Unterstützt wird diese auf die zwiespältige Empfindung gegen die Mutter zurückgehende Trennung von Sexus und Eros, mit besonderer Herabsetzung der Sexualität und des Weibes, durch eine frühzeitig erfolgende Verächtlichmachung des Sexuellen überhaupt. — Auch aus der psychischen Einstellung zum Vater ergeben sich für das spätere Leben bedeutsame Charakterzüge: Wenn Schopenhauer auch die Umwertung seines Vaterhasses in Verehrung für den Verstorbenen gelang, so zeigt er doch gegen alle Welt, insbesondere aber gegenüber wissenschaftlichen Lehrern und seinen Vorgängern einen revolutionären Widerspruchsgeist, der sich gegen alles Bestehende und fast jede Autorität wendet, sowie ein ebenfalls aus dem Vaterkomplex stammendes ewiges Besserwissenwollen, das schon die Mutter scharf an ihm gerügt hatte. So sagt Paulsen: »Opposition und Widerspruch ist das Element, worin ihm wohl wird; mögen andere ihrer Sache gewiß werden durch Anlehnung an das Geltende, er wird es durch Widerspruch. Er würde sich verächtlich vorkommen, wenn er sich darauf ertappte, irgendwo zu denken, zu urteilen, zu empfinden, wie alle Welt urteilt und empfindet.«

Für den inneren Kampf des Sohnes zwischen Liebe und Abneigung, Verehrung und Spott spricht das eigenartige Verhalten Schopenhauers gegen Lehrer und autoritative Personen, denen er viel zu danken hatte. So verdarb er sich es schon in seiner Kindheit mit einem Lehrer durch ein Spottgedicht, schrieb an den Rand seiner Kollegienhefte boshafte und anmaßende kritische Spottworte über die Professoren nieder («Gewäsch«, »Sophist«, »Rindvieh«). Er verfolgte dann die Philosophieprofessoren überhaupt (insbesondere Hegel) mit einem in der Form maßlosen Hohn und Spott, und selbst die Verehrung, die er für Kant empfindet, schützt diesen nicht vor Verunglimpfung. Kants Veränderungen in der zweiten Auflage der »Kritik der reinen Vernunft« führt Schopenhauer »auf Heuchelei und Menschenfurcht zurück«. Nicht anders ging es Goethe, der dem jungen Philosophen anerkennend und fördernd entgegengekommen war. Wurde er von dem jungen Doktor wie ein Gott verehrt (vgl. im Brief an F. A. Wolf: »gepriesen sey sein Name in alle Ewigkeit«), so wurde er in späteren Jahren von Schopenhauer als Egoist und Grobian bezeichnet. Daß der Knabe schon früh irreligiös wurde und im Gegensatz zu dem frommen Kant nie gottesgläubig war, deutet auch auf ein frühes Untergehen

der väterlichen Autorität hin. Den gleichen Ursprung mögen zum Teil wenigstens die Abneigung gegen Vaterland und Vaterstadt, sowie gelegentliche Äußerungen über seine Nation nehmen, die er einmal die dümmste nennt.

Haben wir in den vorstehenden Ausführungen über Schopenhauers Pessimismus die individuell-psychologischen Wurzeln dieser Einstellung hervorgehoben, die zum Teil in der Nähe des Pathologischen ihre Nahrung ziehen, so haben wir damit indirekt eine Kritik dieses Pessimismus angedeutet, wie sie dem objektiven Beurteiler schon durch die krassen Übertreibungen Schopenhauers nahegelegt wird. Es ist bekannt, daß auch der Durchschnittsmensch vorübergehend und zwar gerade in den Stunden der Einkehr, zu skeptisch-pessimistischer Spruchweisheit geneigt ist, und daß der Heranwachsende, namentlich zur Zeit der Pubertät, pessimistisch verstimmt sein kann. In solchen Zeiten wird man am leichtesten Anhänger eines pessimistischen Philosophen und auch dann, wenn einem im Leben und Lieben etwas mißglückt ist. Die Menschen werden aber nie dauernd zugeben, daß nur der Schmerz positiv, die Lust nur in der Befreiung vom Schmerz liege. Hier kann das natürliche Empfinden dem Philosophen nicht folgen, den offenbar persönliche Erfahrung anders sprechen ließ. Aber diesem, durch sein inneres Schicksal so isolierten Menschen, war die altruistisch bedingte Freude, die Mitfreude, völlig fremd; auf Hausgenossenschaft, Freundschaft, Familie, wo der Egoismus mehr zurücktritt, hat er fast sein ganzes Leben lang verzichten müssen. Bei Schopenhauer findet »alles, was stilles Behagen, trauliche Enge, munteren Scherz, frohes Spiel bedeutet, keine Würdigung« (Volkelt), oder wie Paulsen meint: »Schopenhauer ist für diese Dinge, man möchte sagen farbenblind.«

In Äußerungen späterer Jahre, besonders in seinen berühmten »Aphorismen zur Lebensweisheit« zeigt sich Schopenhauer zu einer optimistischeren Lebensauffassung gestimmt. Er verfaßte diese Aussprüche als »Anweisungen zu einem glücklichen Dasein«. »Ja, diese Aphorismen sagen uns auf jeder Zeile, daß der wahre Weise, der Mensch, dem das größtmöglichste Erdenglück beschieden war, den man sich bei allen seinen Entschließungen und Neigungen zum Vorbild nehmen solle, der Dr. Arthur Schopenhauer ist« (Seillière).[1] Hier zeigt sich klar, wieviel selbstgefällige Selbstbetrachtung (Narzißmus) an philosophischen Anschauungen mitwirkt.

Schopenhauer hat also die Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit, die ihn überhaupt auszeichnet, im späteren Lebensalter darin bewiesen, daß er seine optimistischer gewordene Lebensansicht nicht verschwieg. Seinem Pessimismus darf man darum nicht Unaufrichtigkeit nachsagen, wie Kuno Fischer. Denn daß seine unbewußte

[1] Übrigens ist erst kürzlich dem Optimismus Schopenhauers von S. Rzewusky eine Studie gewidmet worden (Paris 1911).

Freude am Leiden nicht weiter ging, als daß seine Anschauung der Welt und die Darstellung derselben pessimistisch war, — daß er aber nicht in Sack und Asche herumging, sich nicht selbstmordete: ist für uns kein Widerspruch, sondern zeigt nur die Grenze, bis zu welcher er unterlag. Auch der Märtyrer, der Büßer und der, der sich entleibt, tut ja letzten Grundes das, was er gerne tut. So war auch für Schopenhauer der Pessimismus schmerzliche Lust, sein Schimpfen, Tadeln, Moralisieren Triebbefriedigung (man vergleiche den Satz »cela m'amuse, d'être triste). Glück heißt, seine geistige Persönlichkeit ausleben, seines inneren Wertes sich bewußt sein. In diesem Sinne durfte vielleicht Kuno Fischer sagen, daß Schopenhauer einer der glücklichsten Menschen war; aber zu dem Glück gehörte auch — seinen Pessimismus äußern zu können. »Die schönsten Güter des Lebens waren ihm beschieden: Eine hohe Geistesbegabung, eine völlige Unabhängigkeit des Daseins . . ., alle Muße, um seinem Genius nachzuleben und sich seinen Anlagen gemäß auszubilden . . ., die Erfüllung eines erhabenen Berufes in einer Reihe von Werken, deren Unsterblichkeit er mit untrüglicher Gewißheit empfand und voraussah, eine in den letzten Jahrzehnten unverwüstliche Gesundheit . . ., ein hohes, von der Sonne des Ruhmes glänzend erleuchtetes und erwärmtes Alter . . ., endlich ein schneller und sanfter Tod.«

Wir konstatieren freilich viele Passiven in diesem Leben: Die Heiterkeit der Stimmung, das Geben und Empfangen von Liebe, das Arbeiten für andere; — aber wo wäre auch sonst der Pessimismus geblieben!?

Pessimismus und Askese sind für Nietzsche ein Zeichen »niedergehenden Lebens«! Und Schopenhauer war einer jener Minorität von Tischgängern an des Herrgotts Tafel, denen es nicht schmeckt; ihr Kostverachten beweist nicht, daß das Gebotene schlecht ist, sondern — ihre psycho-physische Konstitution.

III.

Schlußbetrachtungen.

Nachdem wir in psychoanalytischer Eigenart die Persönlichkeit sowie die Grundzüge der Philosophie Schopenhauers gewürdigt haben, sind wir dem Ziele näher gekommen, das wir uns steckten. Wir wollten am Beispiel Schopenhauers zeigen, daß jeder Zug der lebendigen Persönlichkeit eines Menschen, das Charakteristische seiner Individualität, seine Betätigung, seine Arbeitsweise, seine Verschrobenheiten usw., daß all dies, von Vererbung und Einfluß des Erlebens abgesehen, sich aus seinen schon in der Kindheit zutage tretenden Triebanlagen und seinen Schicksalen, namentlich der Familienkonstellation, erklären läßt. Wir haben auch den Versuch intendiert, die Grundzüge einer Philosophie aus dem Unbewußten ihres Schöpfers abzuleiten und die Mechanismen aufzudecken, auf Grund welcher aus all den genannten Komponenten diese einzigartige Weltanschauung

entstehen mußte. Schopenhauer erschien uns für das hier zu Beweisende ein klassisches Objekt. Es scheint an einer Art Simplizität des Schopenhauerschen Philosophierens, einem Näherstehen des Philosophen zur seelischen Primitivität zu liegen, daß seine Philosophie und ihre Triebwurzeln durchsichtiger sind als bei anderen Metaphysikern. Den Schopenhauerforschern ist dies häufig zu Bewußtsein gekommen. Paulsen glaubt, »es gibt vielleicht nicht einen zweiten Denker, bei dem der Zusammenhang zwischen der Philosophie und Persönlichkeit zugleich von so durchgreifender Bedeutung ist und so klar zutage liegt«. Dem Philosophen Schopenhauer war es, wie Keyserling kritisch hervorhebt, nicht ganz gelungen, »das Empirische durch die Idee zu überwinden«, wie etwa Hegel und anderen. »Schopenhauers Philosophie ist wirklich ein Selbstbekenntnis, aber sie ist auch keine große Philosophie«, formuliert der so temperamentvoll aburteilende Graf Keyserling.

Da unsere psychologische Betrachtungsweise zum großen Teil aus der Erfahrung ärztlicher Psychoanalyse gewonnen und später erst einzelnes davon auf die Psychologie des Schaffenden angewendet wurde, empfiehlt es sich für uns, vor den pathologischen Komponenten, die an der Persönlichkeit Schopenhauers Teil haben, nicht die Augen zu verschließen, wenn sie unsere Analyse fördern. Wir sehen zwar nicht mit Schopenhauer im Genie (und im Heiligen) metaphysische Wunder, sondern mit Nietzsche etwas Menschliches; wir verwahren uns aber hier gegen den Vorwurf, daß wir die Großen herabsetzen, das Geniale banalisieren wollen, sondern sind uns deutlich bewußt, daß wir gerade vor dem Wesen der genialen Produktionsfähigkeit respektvoll Halt machen müssen.

Wir wollen nun die pathologischen Züge Schopenhauers zusammenfassend darstellen. So sehr er schon als Jüngling aus dem Munde größter Männer Anerkennung und Voraussage seiner Größe erhielt, und so erfolgreich er auch seinen geistigen Willen zur Macht voll durchgesetzt hat, muß doch sein Eigenlob und sein Selbstgefühl als maßlos bezeichnet werden.

»Bei mir Widersprüche zu suchen, ist ganz eitel: alles ist aus einem Guß«, schreibt er an J. A. Becker (1854) über seine Philosophie, welche doch nach dem Urteil der meisten berufenen Kritiker voll von inneren Widersprüchen ist. So schreibt R. Haym am Schlusse seiner diesbezüglichen Ausführungen, daß Schopenhauer sich durch seine eigenen Voraussetzungen aus den Fugen gehoben habe »und es ist nicht zu viel gesagt, wenn wir behaupten, daß dabei kein Stein auf dem anderen geblieben ist«. Das Vorhandensein zahlreicher Widersprüche im System Schopenhauers beruht teils auf der inneren Spaltung seines Wesens und der eigensinnigen Hartnäckigkeit, mit der er an einmal Gesagtem festhielt, aber auch auf seiner Unterschätzung der bewußten begrifflichen Durchbildung gegenüber der intuitiven Anschauung.

Es seien hier zu früher angeführten Beweisstellen noch einige Belege für dieses übertriebene, an Größenwahn grenzende Selbstgefühl angeführt:

An Frauenstädt schrieb er:

»Meine Philosophie wird in der Welt eine Rolle spielen wie noch nie irgendeine andere in alter oder neuer Zeit.« —

»Meine Philosophie ist, innerhalb der Schranken der menschlichen Erkenntnis überhaupt, die wirkliche Lösung des Rätsels der Welt. In diesem Sinne kann sie eine Offenbarung heißen. Inspiriert ist solche vom Geiste der Wahrheit: sogar sind im vierten Buche einige Paragraphen, die man als vom heiligen Geiste eingegeben ansehen könnte.« (N. P. § 701).

»Mir ist unter den Menschen fast immer, wie dem Jesus von Nazareth war, als er die Jünger aufrief, die immer alle schliefen« (Dresden 1816.)

Schopenhauer hat sich ja selbst für den Stifter einer neuen Heils- und Erlösungslehre angesehen, sich selbst gleichsam als den abendländischen Buddha betrachtet, als den künftigen Gegenstand eines Bilder- und Reliquienkultus und hat seine Schüler und Anhänger allen Ernstes »als Apostel und Evangelisten!« bezeichnet (Kuno Fischer.)

Verrät Schopenhauer in der Jugend noch einige Neigung zur Geselligkeit, so nahm mit dem Übergang ins Mannesalter sein Zurückziehen auf sich selbst geradezu krankhafte Formen an und von da an mehren sich auch die Äußerungen, welche diesen unbewußten Drang durch die Schlechtigkeit der Welt und Menschen in sozusagen paranoischer Weise rechtfertigen sollen.

»In einer Welt, wo wenigstens fünf Sechstel Schurken und Narren und Dummköpfe seyen, müßte für jeden des letzten Sechstels und zwar um so mehr, je weiter er von andern abstehe, die Basis seines Lebenssystems Zurückgezogenheit sein. Wenn man nicht ein Spiel in der Hand jedes Buben und der Spott jedes Narren seyn wollte, so sei die erste Regel: zugeknöpft. Was ein Mensch wie er fühle und denke, habe keine Ähnlichkeit mit dem was jene dächten und fühlten.« (Nach Seidlitz.)

Ein solches hypertrophisches Ichgefühl kommt gerade durch das Zurückziehen der sonst der Umwelt zugewendeten Liebe auf das eigene Ich zustande. Man könnte bei Schopenhauer von einer Art »autistischen« Wesens (Bleuler) sprechen, so sehr ignoriert er die Umwelt zugunsten seines eigenen Innern und hält an seinem Träumen und Grübeln unentwegt fest. Wo er die Welt nicht ignorieren kann, wo er ihr nicht durch Libidoentziehung die Realität nehmen kann (»die Welt als Vorstellung«), da beschimpft er sie oder empfindet sie feindselig. Wir haben beim Pessimismus darauf hingewiesen, daß Schopenhauer die feindliche Beziehung zur Welt (wie zu seiner Mutter) erst sekundär eingenommen hat, nachdem er sich erwartungsvoll zärtlich hat nähern wollen, aber enttäuscht wurde. Diesen Mechanismus hat Freud aus der Analyse eines hochintelligenten Paranoikers abgeleitet, der sich gleichfalls ein, wenn auch

verücktes, Weltgebäude entworfen hat.[1] Abgesehen vom Pessimismus, von dem Feindseligfühlen der Welt, finden sich tatsächlich Beeinträchtigungsideen[2] bei Schopenhauer, und zwar am deutlichsten gegenüber den Philosophieprofessoren (Paulsen). Er hielt sie allen Ernstes für verschworen gegen sich: Seine Schriften würden nicht nur ignoriert, sondern auch »sekretiert« (absichtlich geheim gehalten).

Deutlich krankhaft waren Schopenhauers Angstgefühle, die wir bereits ausführlich geschildert haben. Man könnte Schopenhauer direkt als Angst-Kranken bezeichnen. Nicht nur die Angst-Anfälle, die Träume, die Phobien seines späteren Lebens sind gemeint; sein ganzes Wesen ist durchtränkt von auf verdrängter Sexualität und Aggresion beruhender Angsteinstellung und Unheilserwartung, gegen die alle möglichen Schutzmaßregeln ergriffen werden.

Die eigenartige Stimmungslage Schopenhauers, von der wir schon in seiner Jugend Erwähnung tun hören, erinnert an das von der beschreibenden Schulpsychiatrie aufgestellte Bild der »konstitutionellen Verstimmung«, das eine erklärende und genetische Wissenschaft jedesmal, wie wir hier, auf ihre Psychogenese wird zurückführen müssen. Es sei die Schilderung dieser Zustände hier mit den Worten Kraepelins zum Vergleich wiedergegeben: »Die konstitutionelle Verstimmung ist gekennzeichnet durch eine andauernd trübe Gefühlsbetonung aller Lebenserfahrungen . . . Die Kranken haben eine besondere Empfänglichkeit für die Sorgen, Mühsale und Täuschungen des Lebens . . . Das Leben, die Tätigkeit ist eine Last, die sie mit pflichtmäßiger Selbstverleugnung gewohnheitsmäßig tragen, ohne durch die Lust am Dasein . . . entschädigt zu werden. Die gesamte Lebensführung der Kranken wird durch ihr Leiden erheblich beeinflußt. Sie sind unentschlossen, langsam, gehemmt durch ihre trübe Lebensauffassung; jede Regung von Leichtherzigkeit oder Wagemut wird erstickt durch das Zurückschrecken vor Verantwortung, durch die Furcht vor den entferntesten Möglichkeiten. Sie entwickeln nicht selten Schrullen und Eigenschaften, die in irgendeiner Beziehung zu der Verstimmung stehen und Schutzmaßregeln bedeuten, durch welche sich der Kranke über die inneren Schwierigkeiten hinwegzuhelfen sucht . . . Bei einer Gruppe von Fällen wird das Gefühlsleben dauernd von einer mißmutigen, gereizt galligen und verbitterten Stimmung beherrscht. Regelmäßig besteht dabei ein stark erhöhtes Selbstgefühl. Die Kranken sind leicht beleidigt, empfindlich, schwer

[1] D. P. Schreber: »Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken«, 1903.

[2] Mißtrauisch, empfindlich und »paranoisch« findet man häufig Menschen, die in ihrem Gehör stark gestört sind. Es sei daher hier ergänzt, daß Schopenhauer wie sein Vater an Gehörsstörungen litt, welcher Erbfehler, wie er sagt, ihn schon im Jünglingsalter und allezeit belästigt hat. Mit fünfunddreißig Jahren wurde sein rechtes Ohr beinahe völlig taub, im vierundsechzigsten Lebensjahr begann auch das linke allmählich sich zu verschlechtern. Auch für Schopenhauers gesellschaftliche Isolierung muß dies eine Rolle gespielt haben.

zu behandeln, mißtrauisch, nörgelnd, streitsüchtig und unzufrieden. Sie sind unbotmäßig gegen die Obrigkeit, rechthaberisch, wollen alles besser wissen. Bei einzelnen Kranken tritt ganz besonders eine krampfhafte Zornmütigkeit in den Vordergrund . . . Einzelne Kranke sind sogar sehr begabt, oft mit ausgeprägten künstlerischen und schöngeistigen Neigungen . . . Manche vermögen auch auf geistigem Gebiet Genügendes und selbst Bedeutendes zu leisten.«

Der profunde Unterschied, den wir hier nicht näher aufklären können und der nur ein glückliches Sichhinaussetzen über dieses drohende Schicksal dauernder Erkrankung war, liegt in der genialen Begabung und konzentrierten, zielbewußten Leistungs- und Arbeitsfähigkeit bei Schopenhauer, gegenüber der leicht zusammenbrechenden neurasthenischen Halbheit der Patienten. —

Gehen wir nun an den Versuch heran, verständlich zu machen, wie ein Philosoph und wie aus ihm wieder ein philosophisches System sich bildet, so hat hier Schopenhauer selbst im Sinne unserer psychologischen Erkenntnis vorgearbeitet. Wir leiten die philosophische Geistestätigkeit aus jenem kindlichen Forschungstrieb ab, der dem Entstehen und Vergehen, dem Woher und Wieso sich fragend zuwendet. Wir müssen annehmen, daß ein Forschungstrieb von besonderer Intensität, von der Sexualforschung abgelenkt, als philosophischer Trieb nach Erkenntnis wiederkehrt und nun die intellektuellen Operationen mit Lust betont sind[1]. Das Leben muß enttäuscht haben, um bei diesen Problemen bleiben zu lassen und dem Denken vor dem Handeln den Vorzug zu geben. Wir haben schon erwähnt, daß Schopenhauer in jungen Jahren, da das Leben ihm »eine mißliche Sache« schien, beschloß, es mit Nachdenken darüber hinzubringen.

»Erst nachdem wir mit der wirklichen Welt in gewissem Grade entzweit und unzufrieden sind, wenden wir uns um Befriedigung an die Welt des Gedankens.«

»Das philosophische Staunen ist im Grunde ein bestürztes und betrübtes die Philosophie hebt, wie die Ouverture zu »Don Juan«, mit einem Mollakkord an«.

»Nur der Mangel erhebt über dich selbst dich hinweg, (Goethe). So lange man hat, was den Willen befriedigt, oder nur Befriedigung verspricht, kommt es zu keiner genialen Produktion: denn die Aufmerksamkeit ist auf die eigene Person gerichtet. Nur wenn die Wünsche und Hoffnungen zunichte werden, unabänderliche Entbehrung sich zeigt und der Wille unbefriedigt bleiben muß, nur dann fragt man sich: Was ist diese Welt?

Wer nur geringe, schwache, leicht zu befriedigende Wünsche hat, wird immerhin befriedigt und fest gehalten und kommt zu keiner Kontemplation. Nur

[1] Zu dieser Auffassung vergleiche den Ausspruch Nietzsches: »Ich glaube nicht, daß ein ‚Trieb zur Erkenntnis' der Vater der Philosophie ist, sondern daß sich ein anderer Trieb, hier wie sonst, der Erkenntnis (und der Verkenntnis) nur wie eines Werkzeuges bedient hat.«

wer gewaltig strebt, muß entweder ein Welteroberer oder großer Glücksritter werden oder untergehn, oder aber er kann, besonders wenn sein Streben durch gar nichts auf der Welt befriedigt werden kann, zur Kontemplation gelangen.«

Gerade bei Personen mit heftig gesteigertem Triebleben finden wir in der Pathologie die Neigung zu Todesgrübelei und überhaupt zur reaktiven Wendung vom Sinnlichen zum Übersinnlichen. So kann gerade der Sadistische nach unseren Erfahrungen am ehesten zur Zwangsneurose kommen. Angst und Tod werden bei so Veranlagten als notwendige Reaktionen auf verdrängte grausame Todes- und Rachewünsche gegen Personen der nächsten Umgebung zu Hauptthemen. Ganz in Analogie zu solchen Zwangskranken, denen Freud einen Mißbrauch des Denkens nachsagt, finden wir in der Form des Überwertigen bei Schopenhauer neben seinem unterdrückten, heftigen Triebleben, wie eine Reaktion und einen Ersatz, sein philosophisches System einschließlich der Ethik.[1]

Es dürfte für die meisten spekulativen Philosophen gelten, daß sie, wie die Zwangsneurotiker, deshalb mit Vorliebe über übersinnliche Dinge grübeln, namentlich über Tod und Jenseits, weil das Denken ursprünglich erfüllt war von sinnlichen Vorstellungen. Die Energie der sexuellen Impulse wurde dann vom anstößigen Inhalt der Vorstellungen auf das Vorstellen selbst verschoben, das Denken sozusagen sexualisiert. Von anderen psychischen Besonderheiten der Zwangskranken zeigt Schopenhauer Zweifelsucht und Unentschlossenheit, ferner einen bei einem Vielwisser und Ungläubigen doppelt auffallenden Aberglauben. Nicht nur glaubt er an die Erscheinungen des Geistersehens und des Spiritismus, er verteidigt auch den unvertilgbaren Hang der Menschen auf Omina zu achten, ihr Bibelaufschlagen, Kartenlegen u. dgl. Die Assekuranzprämie seiner Lebensversicherung ist ihm »ein öffentlich und von Allen auf dem Altar der bösen Dämonen gebrachtes Opfer.« (P. I. p. 527.) Für die bedeutsame Beziehung des Aberglaubens zum Thema des Todes, die Freud bei den Zwangskranken aufgedeckt hat, zeugen folgende Erlebnisse, in denen Schopenhauer die Warnung vor einem zukünftigen Schicksal erblicken wollte. Der Traum scheint die von uns vermutete gleichgeschlechtliche Einstellung Schopenhauers anzudeuten, die Vision ist geeignet, die verdrängten Todeswünsche auf die Eltern zu beweisen.

---

[1] Um den Gegensatz zwischen dem Bedürfnis sich auszuleben und dem Bedürfnis nach philosophischer Erkenntnis der Welt zu charakterisieren, sei eine Stelle aus dem Roman »Ssanin« von Artzibaschew zitiert, der für das Ausleben eine Lanze bricht:

»Mein Leben, das sind meine Empfindungen die angenehmen und die unangenehmen. Und was hinter ihren Grenzen liegt, ich spucke drauf, welche Hypothese wir auch hinstellen mögen; es bleibt immer nur Hypothese und auf dieser Grundlage sein Leben aufbauen, das wäre Dummheit. Wem es Bedürfnis ist, der mag sich dafür absorgen, ich aber will leben.«

»Und um der Wahrheit in jeder Gestalt und bis an den Tod zu dienen, schreibe ich auf, daß ich in der Neujahrsnacht zwischen 1830 und 1831 folgenden Traum gehabt, der auf meinen Tod in gegenwärtigem Jahre deutet. — Von meinem sechsten bis zu meinem zehnten Jahr hatte ich einen Busenfreund und steten Spielkameraden ganz gleichen Alters, der hieß Gottfried Jänisch, und starb, als ich, in meinem zehnten Jahr, in Frankreich war. In den letzten dreißig Jahren habe ich wohl höchst selten seiner gedacht. — Aber in besagter Nacht kam ich in ein mir unbekanntes Land, eine Gruppe Männer stand auf dem Felde und unter ihnen ein erwachsener schlanker, langer Mann, der mir, ich weiß nicht wie, als eben jener Gottfried Jänisch bekannt gemacht worden war, der bewillkommnete mich.

(Dieser Traum trug viel bei, mich zu bewegen beim Eintritt der Cholera 1831 Berlin zu verlassen: er mag von hypothetischer Wahrheit, also ein Warnung gewesen seyn, d. h. wenn ich geblieben wäre, wäre ich an der Cholera gestorben.)

Gleich nach meiner Ankunft in Frankfurt hatte ich eine vollkommen deutliche Geistererscheinung: es waren (wie ich glaube) meine Eltern; und deutete an, daß ich jetzt die damals noch lebende Mutter überleben würde; der schon tote Vater trug ein Licht in der Hand.« (N. P. § 194.)

In bezug auf diese Träume bemerkt Frauenstädt (Memorabilien, p. 202). »Wie Schopenhauer in den magischen Wirkungen die Allmacht des Willens sah, so sah er in den Ahnungen, den fatidiken Träumen, den das Abwesende und Zukünftige schauenden Visionen ‚unsere Allwissenheit'«.

Eine Eigenart des Zwangsdenkens ist auch ein auf der Empfindung der Allmacht der Gedanken beruhender Glaube an magische Beeinflussungen anderer Personen. Dieses Bedürfnis, die Gedanken zu Kräften zu machen, finden wir gewissermaßen in Schopenhauers Grundauffassung wieder. Die ganze mächtige objektive Sinnenwelt ist nichts anderes als ein Produkt unseres Denkens: Die Welt ist meine Vorstellung. Daß die Welt anderseits Wille (= das Unbewußte) ist, — der Titel des Hauptwerkes faßt beides zusammen — weist auf die von uns hervorgehobene Projektion des Zwiespalts vom Bewußten und Unbewußten bei Schopenhauer in sein System, das die ganze Welt unter diesem Doppelglas betrachtet. — »Wie der Philosoph selber ein Doppelwesen ist, so wird er die Welt unter dem Gesichtspunkt dieser Doppelheit betrachten: als Wille und Vorstellung. Überall wird er diesen großen Gegensatz wiederfinden und aufzeigen: in der theoretischen Philosophie ist es der Gegensatz vom Ding an sich und Erscheinung, in der Metaphysik von Körper und Wille, in der Ästhetik von Idee und Individuum, in der praktischen Philosophie von egoistischer Willensbejahung und überindividualistischer Willensverneinung.« (Paulsen.)

So kommen wir immer näher unserem Ziel zu zeigen, daß das, was der Philosoph für die objektive Wahrheit, für letzte Lösungen des Welträtsels ansieht, zunächst nur individuellste Zwangsgedankenbildung und deren Projektion vorstellt, daß seine eigensten Affekte ihn in bestimmte Richtungen zwingen. Schopenhauer zeigt so

deutlich die von Rosa Mayreder hervorgehobenen »beiden, das menschliche Geistesleben in seinen Untergründen am stärksten bindenden Eigentümlichkeiten: die Abhängigkeit alles Denkens von der angeborenen Eigenart und die Neigung, die Ergebnisse des eigenen Denkens für objektive Wahrheiten zu halten.«

Und Paulsen sagt in ähnlichem Sinne:

»Ich glaube nicht, daß es einen Fall gibt, an dem man den Einfluß des Affektes auf das Denken besser als an Schopenhauer studieren kann.«

Es ist dies keine neue Weisheit, die wir hier propagieren; der Subjektivismus philosophischer Betrachtungen ist ja längst in die Anschauungsweise der Einsichtigen übergegangen. Wenn Zola von der Kunst gesagt hat, sie wäre ein Weltbild, gesehen durch ein Temperament, so ist die Philosophie, nach Simmel, ein Temperament, gesehen durch ein Weltbild. Auch Goethe hat sehr hübsch die Philosophen mit den Ärzten verglichen, die uns etwas verbieten oder vorschreiben, je nachdem sie selbst es hassen oder lieben. »Der eine ist zum Stoiker geboren, gelangt deshalb zum Stoizismus und ebenso wird der andere Epikuräer; die strenge Mäßigkeit Kants fordert eine Philosophie, die diesen seinen angeborenen Neigungen gemäß war. Jedes Individuum hat vermittels seiner Neigungen ein Recht zu Grundsätzen, die es als Individuum nicht aufheben. Hier oder nirgends wird wohl der Ursprung aller Philosophie sein.« (Falk, Biedermann, IV., p. 314.)

Dies gilt nach dem radikalen Nietzsche, der im Denken nur ein »gewißes Verhalten der Triebe zueinander«, in der Vernunft und ihren Gesetzen nicht viel mehr als ein »grammatisches Vorurteil« sieht, sogar für moralische Grundsätze:

»Es gibt Moralen, welche ihren Urheber vor anderen rechtfertigen sollen; andere Moralen sollen ihn beruhigen und mit sich zufrieden stimmen; mit anderen will er sich selbst ans Kreuz schlagen und demütigen; mit anderen will er Rache üben, mit anderen sich verstecken, mit anderen sich verklären und hinaus, in die Höhe und Ferne setzen; diese Moral dient ihrem Urheber, um zu vergessen, jene, um sich oder etwas von sich vergessen zu machen; Kant gibt mit dieser Moral zu verstehen, »was an mir achtbar ist, das ist, daß ich gehorchen kann — und bei euch soll es nicht anders stehen als bei mir! — Kurz die Moralen sind auch nur eine Zeichensprache der Affekte«. (»Jenseits von Gut und Böse«.)

Wir haben bisher nicht näher ausgeführt, in welchem Bild wir es anschaulich machen könnten, wie das in der Seele Geschaute — und bekanntlich kann man so recht nur in die eigene Seele schauen — unwillkürlich erfaßt, zu Gedanken, Worten werden kann und als Metaphysik oder Religion Gestalt und Geltung findet. Freud hat den genialen Gedanken ausgesprochen, »daß ein großes Stück der mythologischen Weltauffassung, die weit bis in die modernsten

Religionen hineinreicht, nichts anders ist, als in die Außenwelt projizierte Psychologie. Die dunkle Erkenntnis (sozusagen: endopsychische Wahrnehmung) psychischer Faktoren und Verhältnisse des Unbewußten spiegelt sich in der Konstruktion einer übersinnlichen Realität, welche von der Wissenschaft in Psychologie des Unbewußten zurückverwandelt werden soll. Man könnte sich getrauen, die Mythen vom Paradies und Sündenfall, von Gott, vom Guten und Bösen, von der Unsterblichkeit u. dgl. in solcher Weise aufzulösen, die Metaphysik in Metapsychologie umzusetzen«.

Solche unbewußte Projektionen endopsychischer Wahrnehmungen spielen offenbar bei allen Aussagen von sich und den Menschen, allen Verallgemeinerungen eine Rolle und es ist dem Menschen gar nicht anders möglich, als anthropomorphisch zu denken. Auch hier werden wir übrigens erinnert an die Symptombildung Paranoischer, zu deren Erklärung Freud gleichfalls jene »Projektion innerer (unterdrückter) Wahrnehmungen nach außen« herangezogen hat. Man muß uns gestatten, auf diese Analogien aus der Pathologie hinzuweisen; denn gerade dort konnte die Psychoanalyse zuerst deutlich und gründlichst die Mechanismen studieren. Die mißlungenen, philosophischen Systeme und Kosmogonien, die die Psychoanalyse jetzt kunstvoller Weise bei den ganz in sich eingesponnenen Paraphrenikern durchleuchtet hat, sind nur das pathologische Zerrbild der offenbar aus ähnlichen Komplexen und mit Hilfe analoger Mechanismen entworfenen Weltbilder ernst zu nehmender und überragender Philosophen. Bei den Kranken läßt sich aber deutlich nachweisen, daß es verdrängte Vorstellungen sexueller Natur sind, die eine solche Zurückziehung und spätere Projektion in die Außenwelt erfahren und als mehr weniger unkenntliche Vergeistigungen banalster körperlicher und psychischer Dinge erscheinen.

Schopenhauers Werk ist also im wesentlichen als ein Abbild — sei es nun ein Positiv oder ein Negativ — seines eigensten Wesens. Seine Metaphysik ist das riesenhafte Abbild seines tiefinnersten Naturells. »Ich habe,« sagt Schopenhauer, »den Satz umgekehrt, mit dem man seit den ältesten Zeiten den Menschen als Mikrokosmos angesprochen hat. Ich habe die Welt als Makranthropos nachgewiesen«.

Alle Philosophie ist letzten Grundes eine Selbstbetrachtung. Mit der Wohlgefälligkeit, mit der Narzißus sich im Wasser spiegelt oder mit der ein Vater sich in den ähnlichen Zügen seiner Kinder wiederliebt, erscheint im System des Philosophen die Physiognomie seines Wesens wieder. Schopenhauer war, wie Seidlitz sagt, »von seinem Hauptwerke bis zum Fanatismus entzückt: es war das einzige in der Welt, was er wahrhaft liebte und in welchem er sich selber liebte«. Bei keinem anderen Philosophen mag dies so grob deutlich ins Auge springen, daß »das A und O seiner Philosophie, das Zentrum, auf welches sich alles bei ihm bezieht, wohin

auch der fernste Ausblick reflektorisch zurückweist, Arthur Schopenhauers Person ist«. (Keyserling.)

In den vorstehenden Ausführungen wurde gezeigt, wie das Unbewußte, daß sich in der Persönlichkeit und so deutlich in den pathologischen Zügen Schopenhauers manifestierte, auch in der Form der Projektion zur Systembildung geführt hat. Das psychologische Genie Schopenhauers hat das gerade in ihm besonders wirksame und lebendige Unbewußte nicht nur in sich selbst (endopsychisch) wahrgenommen, sondern auch — freilich nur bruchstückweise — an einzelnen Lebensphänomenen erkannt.

Vor allem war es der Traum, der ihm, wie wir bereits an Beispielen zeigen konnten, wiederholt tiefsten Eindruck machte. Schon in der Grundlegung seiner Lehre tritt er als wichtiges Problem auf, welches er in seinem Aufsatz »Über das Geistersehen und was damit zusammenhängt« zu lösen glaubte. Das Anschauungsvermögen des Genies erscheint ihm fast identisch mit dem »Traumorgan«, von dem er aussagt, es lasse in der Zukunft lesen.

Auch gewisse, charakteristischerweise meist vom Traumleben ausgehende Beobachtungen Schopenhauers lesen sich, wenn man nur von den daraus gezogenen metaphysischen Konsequenzen abzusehen weiß, als hätte der Philosoph ein deutliches Empfinden eines unbewußten Seelenlebens gehabt:

»Es gibt etwas, das jenseits des Bewußtseins liegt, aber zuzeiten in dasselbe hereinbricht, wie ein Mondstrahl in die umwölkte Nacht. Alsdann bemerken wir, daß unser Lebenslauf uns ihm weder näher noch ferner bringt, der Greis ihm so nahesteht wie das Kind und werden inne, daß unser Leben zu ihm keine Parallaxe hat, so wenig wie die Erdbahn zu den Fixsternen.« (N. P. § 145.)

»Wenn wir aus einem uns lebhaft affizierenden Traum erwachen, so ist, was uns von seiner Nichtigkeit überzeugt, nicht sowohl sein Verschwinden, als das Aufdecken einer zweiten Wirklichkeit, die unter jener, uns so sehr bewegenden verborgen lag und nun hervortritt. Wir haben eigentlich alle eine bleibende Ahndung oder Vorgefühl, daß auch unter dieser Wirklichkeit, in der wir leben und sind, eine zweite ganz andre verborgen liegt . . .« (N. P. § 146.)

»Das Bewußtsein ist die bloße Oberfläche unseres Geistes, von welchem, wie vom Erdkörper, wir nicht das Innere, sondern nur die Schale kennen.«

Diese und ähnliche Stellen, sowie sein intensives Interesse für Magie, Hellsehen, Tischrücken etc. ein deutliches Vorgefühl von der mächtigen Einwirkung unbewußten Seelenlebens.

Schopenhauer interessierte sich auch schon frühzeitig für Abnormitäten der Psyche. Es wird berichtet, daß er wiederholt die Charité besucht habe, wo zwei Melancholiker sein besonderes Interesse erregt hatten. Er wies in Polemik gegen Fichte schon auf die Zusammenhänge zwischen Genie und Irrsinn hin. Am überraschendsten ist aber sein Versuch einer Erklärung des Wahnsinns, welcher die Lehre von der Verdrängung peinlicher Vorstellungen ins Unbewußte als Veranlassung der Psychoneurosen und

mancher Geisteskrankheiten deutlich ausspricht[1] und auffallendste Analogien zu den Lehren Freuds aufweist.

Im ersten Band seines Hauptwerkes (§ 36) behandelt Schopenhauer auch die Verwandtschaft von Genialität und Wahnsinn und sagt von den genialen Menschen direkt: »Daher endlich sind sie zu Monologen geneigt[2] und können überhaupt mehrere Schwächen zeigen, die sich wirklich dem Wahnsinn nähern.« Im Anschluß daran hebt er als Wesen des Wahnsinns eine Schädigung des Gedächtnisses hervor und zwar in dem Sinne,

> »daß der Faden des Gedächtnisses zerrissen, der fortlaufende Zusammenhang desselben aufgehoben und keine gleichmäßig zusammenhängende Rückerinnerung der Vergangenheit möglich ist . . . in ihrer Rückerinnerung sind Lücken, welche sie dann mit Fiktionen ausfüllen . . . Immer mehr vermischt sich in seinem Gedächtnisse Wahres mit Falschem . . . der Einfluß dieser falschen Vergangenheit verhindert nun auch den Gebrauch der richtig erkannten Gegenwart . . . Daß heftiges geistiges Leiden, unerwartete entsetzliche Begebenheiten häufig Wahnsinn veranlassen, erkläre ich mir folgendermaßen. Jedes solches Leiden ist immer als wirkliche Begebenheit auf die Gegenwart beschränkt, also nur vorübergehend und insofern noch immer nicht übermäßig schwer: überschwänglich groß wird es erst, sofern es bleibender Schmerz ist: aber als solcher ist es wieder allein ein Gedanke und liegt daher im Gedächtnis: wenn nun ein solcher Kummer, ein solches schmerzliches Wissen, oder Andenken, so qualvoll ist, daß es schlechterdings unerträglich fällt, und das Individuum ihm unterliegen würde — dann greift die dermaßen geängstigte Natur zum Wahnsinn als zum letzten Rettungsmittel des Lebens: der so sehr gepeinigte Geist zerreißt nun gleichsam den Faden seines Gedächtnisses, füllt die Lücken mit Fiktionen aus und flüchtet so sich von dem seine Kräfte übersteigenden geistigen Schmerz zum Wahnsinn . . . Ein schwaches Analogon jener Art des Überganges vom Schmerz zum Wahnsinn ist dieses, daß wir Alle oft ein peinigendes Andenken, das uns plötzlich einfällt, wie mechanisch, durch irgend eine laute Äußerung oder Bewegung zu verscheuchen[2], uns selbst davon abzulenken, mit Gewalt uns zu zerstreuen suchen«.

Zeigt schon diese ihrer Wichtigkeit wegen so ausführlich zitierte Stelle deutlich Schopenhauers Verständnis für die Verdrängung peinlicher Vorstellungen aus dem Bewußtsein und ihre Bedeutung für die Entstehung seelischer Störungen, sowie für die determinierende Bedeutung des Wunschlebens, das unter Umständen zur Flucht des Individuums in die Krankheit führt, so enthält die Erläuterung hiezu im zweiten Band seines Hauptwerkes (Kap. 32) eine ausgezeichnete Formulierung der Verdrängungslehre, sogar mit Berücksichtigung des Begriffes der »mißglückten Verdrängung« (Freud):

---

[1] Auf die Übereinstimmung dieser Schopenhauerschen Auffassung mit der psychoanalytischen hat zuerst Rank (Zentralbl. f. Psa., I. Bd., p. 69 ff.) hingewiesen. Die Parallele zwischen Schopenhauer und Freud bringt dann Hinrichsen in seiner Arbeit: »Zur Psychologie und Psychopathologie des Dichters« (Wiesbaden, 1911). Auf Juliusburgers einschlägige Ausführungen (Allg. Zeitschrift f. Psychiatrie, 1912) ist oben im Text verwiesen.

[2] Daß Schopenhauer häufig laute Selbstgespräche auf der Straße führte, scheint darauf hinzudeuten, daß er diese Beobachtungen an der eigenen Person machte.

»Die im Texte gegebene Darstellung der Entstehung des Wahnsinns wird faßlicher werden, wenn man sich erinnert, wie ungern wir an Dinge denken, welche unser Interesse, unsern Stolz, oder unsere Wünsche stark ververletzen, wie schwer wir uns entschließen, Dergleichen dem eigenen Intellekt zu genauer und ernster Untersuchung vorzulegen, wie leicht wir dagegen unbewußt davon wieder abspringen, oder abschleichen, wie hingegen angenehme Angelegenheiten ganz von selbst uns in den Sinn kommen und, wenn verscheucht, uns stets wieder beschleichen, daher wir ihnen stundenlang nachhängen. In jenem Widerstreben des Willens, das ihm Widrige in die Beleuchtung des Intellekts kommen zu lassen, liegt die Stelle, an welcher der Wahnsinn auf den Geist einbrechen kann. Jeder widrige neue Vorfall nämlich muß vom Intellekt assimiliert werden, d. h. im System der sich auf unseren Willen und sein Interesse beziehenden Wahrheiten eine Stelle erhalten, was immer Befriedigenderes er auch zu verdrängen haben mag. Sobald dies geschehen ist, schmerzt er schon viel weniger: aber diese Operation selbst ist oft sehr schmerzlich, geht auch meistens nur langsam und mit Widerstreben vonstatten. Inzwischen kann nur, sofern sie jedesmal richtig vollzogen werden, die Gesundheit des Geistes bestehen. Erreicht hingegen, in einem einzelnen Fall, das Widerstreben und Sträuben des Willens wider die Aufnahme einer Erkenntnis den Grad, daß jene Operation nicht rein durchgeführt wird; werden demnach dem Intellekt gewisse Vorfälle oder Umschläge völlig unterschlagen, weil der Wille ihren Anblick nicht ertragen kann; wird alsdann, des notwendigen Zusammenhanges wegen, die dadurch entstandene Lücke beliebig ausgefüllt; — so ist der Wahnsinn da. Denn der Intellekt hat seine Natur aufgegeben, dem Willen zu gefallen: der Mensch bildet sich jetzt ein, was nicht ist. Jedoch wird der so entstandene Wahnsinn jetzt der Lethe unerträglicher Leiden: er war das letzte Hilfsmittel der geängstigten Natur, d. i. des Willens . . .

Der obigen Darstellung zufolge kann man also den Ursprung des Wahnsinns ansehen als ein gewaltsames »Sich aus dem Sinn schlagen« irgendeiner Sache, welches jedoch nur möglich ist mittels des »Sich in den Kopf setzen« irgend einer anderen. Seltener ist der umgekehrte Hergang, daß nämlich das »Sich in den Kopf setzen« das Erste und das »Sich aus dem Sinn schlagen« das Zweite ist. Er findet jedoch statt in den Fällen, wo einer den Anlaß, über welchem er verrückt geworden, beständig gegenwärtig behält und nicht davon loskommen kann: so z. B. bei manchem verliebten Wahnsinn, Erotomanie, wo dem Anlaß fortwährend nachgehangen wird; auch bei dem aus Schreck über einen plötzlichen, entsetzlichen Vorfall entstandenen Wahnsinn. Solche Kranke halten den gefaßten Gedanken gleichsam krampfhaft fest, so daß kein anderer, am wenigsten ein ihm entgegenstehender, aufkommen kann. Bei beiden Hergängen bleibt aber das Wesentliche des Wahnsinns das Selbe, nämlich die Unmöglichkeit einer gleichförmig zusammenhängenden Rückerinnerung, wie solche die Basis unserer gesunden, vernünftigen Besonnenheit ist. — Vielleicht könnte der hier dargestellte Gegensatz der Entstehungsweise, wenn mit Urteil angewandt, einen scharfen und tiefen Einteilungsgrund des eigentlichen Irrwahns abgeben.

Übrigens habe ich nur den psychischen Ursprung des Wahnsinns in Betracht genommen, also den durch äußere, objektive Anlässe herbeigeführten. Öfter jedoch beruht er auf rein somatischen Ursachen . . . Jedoch werden beiderlei Ursachen des Wahnsinns meistens voneinander partizipieren, zumal die psychische von der somatischen . . . Ich habe die psychische Entstehung des Wahnsinns dargelegt, wie sie bei dem, wenigstens allem Anschein nach, Ge-

sunden durch ein großes Unglück herbeigeführt wird. Bei dem somatisch bereits stark dazu Disponierten wird eine sehr geringe Widerwärtigkeit dazu hinreichend sein . . . Bei entschiedener körperlicher Anlage, bedarf es, sobald diese zur Reife gekommen, gar keines Anlasses. Der aus bloß psychischen Ursachen entsprungene Wahnsinn kann vielleicht, durch die ihn erzeugende, gewaltsame Verkehrung des Gedankenlaufes, auch eine Art Lähmung oder sonstige Depravation irgendwelcher Gehirnteile herbeiführen, welche, wenn nicht bald gehoben, bleibend wird; daher Wahnsinn nur im Anfang, nicht aber nach längerer Zeit heilbar ist.

Wie weit Schopenhauer außerdem ein Vorläufer der Freudschen Erkenntnis des Unbewußten und anderer psychoanalytischer Einsichten war, zeigte Juliusburger, der nebst anderem auf die von Schopenhauer bereits erkannte fundamentale Bedeutung der Sexualität, sowohl für die Entstehung seelischer Störungen als auch für das Begehen von Verbrechen hinweist.

Steht das eigentlich Unbewußte in engster Beziehung mit dem Triebartigen im Menschen, so mußte ja Schopenhauer die ungeheure Bedeutung der Sexualität klar werden, die, wie wir wissen, bei ihm besonders stark und eigenartig ausgebildet war. Wir haben schon früher Worte Schopenhauers zitiert, welche diese Bedeutung für die menschliche Psyche im weitesten Umfang anerkennen. Dafür ist ja auch ein Beweis, daß Schopenhauer die »Metaphysik der Geschlechtsliebe« geschrieben hat. Es ist kein Zufall, daß er gerade über dieses Thema sehr viel nachgedacht und gegrübelt hat. Er scheint damit zu bestätigen, daß dies vielleicht in seiner frühen Kindheit das Thema seiner ersten Forschung war. Nicht jeder hat aber gegenüber der Sexualität ein metaphysisches Bedürfnis; vielleicht ist es in Analogie zu unseren früheren Ausführungen auch hier Verwundern, Leiden, Unbefriedigtsein, was nach Hintergründen suchen läßt.

Schopenhauer selbst hat sein philosophisches Schaffen als ein unbewußtes bezeichnet und auf diese Entstehungsweise hin den Resultaten den größtmöglichen Wahrheitsgehalt zugesprochen. Versichert er auch gelegentlich (in seinen Cogitata) »Alle Gedanken, welche ich aufgeschrieben, sind auf äußeren Anlaß, meistens auf einen anschaulichen Eindruck, entstanden und vom Objektiven ausgehend niedergeschrieben«, so stehen dem doch eine Anzahl von Bekenntnissen gegenüber, aus denen die persönliche, intuitive Art seines Schaffens unzweifelhaft erhellt. Außer den schon an anderer Stelle angeführten Bemerkungen über die unbewußte Triebkraft seines Schaffens, sei hier auf eine der prägnantesten Stellen hingewiesen (N. P. § 630):

»Unter meinen Händen und vielmehr in meinem Geiste erwächst ein Werk . . . wächst, konkresziert allmählich und langsam, wie das Kind im Mutterleibe: ich weiß nicht, was zuerst und was zuletzt entstanden ist . . . Ich werde ein Glied, ein Gefäß, einen Teil nach dem anderen gewahr, d. h. ich schreibe auf, unbekümmert wie es zum Ganzen passen wird: denn ich weiß, es ist alles aus einem Grunde entsprungen . . . Ich, der ich hier sitze, den

meine Freunde kennen, begreife das Entstehen des Werkes nicht, wie die Mutter nicht das des Kindes in ihrem Leibe begreift.«

Und an anderer Stelle (N. P. § 652):

»Was mir die Echtheit und daher die Unvergänglichkeit meiner Philosopheme verbürgt, ist, daß ich sie gar nicht gemacht habe; sondern sie haben sich selbst gemacht. Sie sind in mir entstanden ganz ohne mein Zutun, in Momenten, wo alles Wollen in mir gleichsam tief eingeschlafen war und der Intellekt nun völlig herrenlos und dadurch müßig thätig war, die Anschauung der wirklichen Welt auffaßte . . . Mit dem Wollen ist aber auch alle Individualität verschwunden und aufgehoben: daher war mein Individuum hier nicht im Spiel, sondern es war die Anschauung selbst, rein und für sich, d. h. die rein objektive Anschauung oder die objektive Welt selbst, die sich in den Begriff rein und für sich absetzte.«

Schopenhauer will nicht mehr zugeben, als was Nietzsche in den Worten ausgedrückt hat: »Es denkt in mir.« Daß es aber kein Denken ohne Fühlen und Wollen gibt, ist ihm zuweilen entfallen. Möbius sagt treffend: »Schopenhauer ließ sich durch seine Anknüpfung an Kant verleiten, zuerst vom Erkennen, Vorstellen, Denken zu reden als von etwas, das nicht zum Wollen gehöre. In Wahrheit kann Denken oder Vorstellen nicht ohne Wollen gedacht werden.« Im Grunde aber lehre Schopenhauer das Rechte, daß der Wille alles tut, und seine Lehre führt im Gegensatz zu der aller Früheren direkt zu der Einsicht, daß unser bewußtes Leben nur ein Ausschnitt aus dem großen für uns Unbewußten ist. »Immer kommen wir in der inneren Erfahrung rasch zu der Stelle, wo das Bewußtsein aufhört, wo der Weg in das für uns unbewußte führt, rückwärts sowohl wie vorwärts. Der Instinkt ist vor aller individuellen Vernunft, die Hand, die uns leitet, ist im Dunkel. Solche Erkenntnis schimmert sozusagen bei Schopenhauer immer durch.« (Möbius). Daß diese Worte ganz dem entsprechen, was Freud vom Unbewußten gelehrt hat, ist klar. Wir sehen aus diesen Hinweisen auf die Psychologie des Unbewußten, die sich bei Schopenhauer finden, auch eine Berechtigung für unsere Arbeit; die Hauptberechtigung, die wir längst gezeigt haben, ist die, daß Schopenhauer eines der trefflichsten Beispiele für die Richtigkeit der psychoanalytisch gefundenen Tatsachen darstellt, die er allerdings mehr repräsentiert und demonstriert, als er sie selbst bewußt äußern konnte.

Indem wir nun von Schopenhauers ragender Erscheinung Abschied nehmen, erweisen wir noch einmal tiefsten Respekt diesem Entdecker des »Willens«, des treibenden Unbewußten, dem Prediger der Güte und des Mitleids, dem Verherrlicher des Genies, der Kunst und alles Geistigen, des Wahrhaftigen und Echten, der nur die inneren Werte des Menschen anerkannte, keine andere Überlegenheit zugab als die des Geistes und des Charakters. So sehr wir alle diese edlen Züge bewundern müssen und Schopenhauer als »Erzieher« verpflichtet sind, reißen

wir uns doch los von den düsteren und allzupersönlichen Schattenseiten seiner Weltanschauung und sehnen uns, ihn zu überwinden. Nietzsche ist ursprünglich als größter Bewunderer, später als freiester Überwinder Schopenhauers vorbildlich für die Möglichkeit einer solchen Überwindung des Philosophen auf dem Wege psychologischer Erkenntnis und der Einsicht in die persönlichsten subjektiven Bedingungen des Philosophierens überhaupt.

»Allmählich hat sich nun herausgestellt, was jede Philosophie bisher war: nämlich das Selbstbekenntnis des Urhebers und eine Art ungewollter und unvermerkter mémoires. Die Philosophie schafft immer die Welt nach ihrem Bilde, sie kann nicht anders; Philosophie ist dieser tyrannische Trieb selbst, der geistige Wille zur Macht, zur ‚Schaffung der Welt', zur causa prima.« (Nietzsche.)

In ihrer Subjektivität liegt die schon von Nietzsche erkannte Beschränktheit aller philosophischen Wahrheit, die zur Resignation führen muß, da kein System imstande sein kann, das rätselhafte Wesen der Welt und des Lebens zu erklären, vielmehr nur dem einen Typus Mensch und seinem metaphysischen Bedürfnis entsprechen kann. In diesem Sinne dürfte man von einer Hoffnungslosigkeit aller Philosophie sprechen: »Sobald — sagt Nietzsche — die Religion, Kunst und Moral in ihrer Entstehung so beschrieben sind, daß man sie vollständig sich erklären kann, ohne zur Annahme metaphysischer Eingriffe am Beginn und im Verlauf der Bahn seine Zuflucht zu nehmen, hört das stärkste Interesse an dem rein theoretischen Problem vom »Ding an sich« und der ‚Erscheinung' auf . . . Mit voller Ruhe wird man die Frage, wie unser Weltbild so stark sich von dem erschlossenen Wesen der Welt unterscheiden könne, der Physiologie und der Entwicklungsgeschichte der Organismen und Begriffe überlassen.«

Sollte nun jemand, enttäuscht darüber, daß sich Schopenhauer »nicht gesund genug zum Philosophen« (Riehl) erwiesen hat, bei einem anderen sein Seelenheil suchen wollen, so sei er gewarnt. Auch Nietzsche, dem wir hier als Schopenhauer-Kritiker und Tiefenpsychologen so breiten Raum gewährt haben, scheint nicht berufen, zum Richter des Lebens gemacht zu werden. Wer da auszöge, einen zu suchen, der gesund genug zum Philosophieren ist, dem erginge es wie jenem Boten eines kranken Königs, der das Hemd eines Glücklichen zur Heilung seines Herrn suchen ging. Denn als er endlich in einem Hirten den Glücklichen fand, besaß dieser kein Hemd. — Wer zum Philosophieren gesund genug wäre, der — philosophiert eben nicht!

Literatur:

DAMM, O. F.: Arthur Schopenhauer. Eine Biographie. Reklam, 1912.

EBSTEIN, Dr. W.: Arthur Schopenhauer. Seine wirklichen und vermeintlichen Krankheiten. Stuttgart 1907.

FISCHER, Kuno: Schopenhauers Leben, Werke und Lehre. Heidelberg 1898.

GWINNER, W. v.: Schopenhauers Leben. Leipzig 1910.

JOËL, K.: Nietzsche und die Romantik. Jena 1905.

HERTOLET, W. L.: Schopenhauer-Register. Leipzig 1910.

KEYSERLING, H., Graf: Schopenhauer als Verbilder. Leipzig 1910.

LINDNER, E. O. und FRAUENSTÄDT, J.: Arthur Schopenhauer (Memorabilien etc.). Berlin 1863.

MÖBIUS, P. J.: Schopenhauer. Leipzig 1904.

NIETZSCHES Werke. Taschenausgabe.

PAULSEN, F.: Schopenhauer. Hamlet. Mephistopheles. Drei Aufsätze zur Naturgeschichte des Pessimismus. Berlin 1900.

RICHERT, H.: Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Bedeutung. 6 Vorträge. Leipzig 1909.

RIEHL, A.: Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker. Stuttgart 1898.

SCHEMANN, L.: Gespräche und Briefwechsel mit Schopenhauer. Aus dem Nachlasse von Karl Bähr. Leipzig 1894.

SCHOPENHAUERS Werke, Nachlaß, Briefe. Reklam.

SCHOPENHAUER, Adele: Tagebücher. Leipzig 1909.

SEIDLITZ, C. v.: Dr. Arthur Schopenhauer vom medizinischen Standpunkte aus betrachtet. Dorpat 1872.

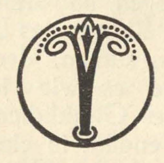
SEILLIÈRE, Ernest: Arthur Schopenhauer als romantischer Philosoph. (Deutsche Übersetzung) Berlin 1912.

SIMMEL, Georg: Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus. Leipzig 1907.

SIMMEL: Hauptprobleme der Philosophie. Leipzig 1911.

VOLKELT, Johannes: Arthur Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube. Stuttgart 1900.

WAGNER, G. F.; Encyklop. Register zu Schopenhauers Werken. Karlsruhe 1909.



Psychoanalytische Anmerkungen zur Geschichte der Philosophie[1].

Von Dr. ALFR. Frh. v. WINTERSTEIN.

»In der ,Kalewala', einem finnischen Epos, kehrt ein eigentümlicher Vorgang von auffallender und seltsamer Bedeutung einigemale wieder. Der alte Held Wäinämöinen unterwirft sich hier die elementarischen Hindernisse, die er zu besiegen hat, nach vielen vergeblichen Versuchen und Bemühungen endlich durch eine beschwörende Formel, die in jedem Fall von geradezu furchtbar bezwingendem Eindruck auf seine phantastischen Gegner ist: er spricht ihnen nämlich die Drohung aus, ihren Ursprung zu singen.«[2]

Man wird gut tun, bei der Aufgabe, die ich mir auf den folgenden Blättern setze, ein Zweifaches zu unterscheiden: einerseits wird es sich darum handeln — ohne irgendwie ins Detail einzugehen — festzustellen, was für wesentliche Bestandteile in den Lehren der Philosophen nicht durch objektive Erkenntnis gefordert, sondern durch unbewußte Wünsche bedingt erscheinen (diese Teiluntersuchung wird in die Frage auslaufen, welche Weltanschauung sich auf dem Boden der Psychoanalyse mit Fug erheben darf); anderseits wird in einem zweiten Abschnitt, wenn auch sachgemäß nicht streng geschieden, der Versuch gemacht werden, die unbewußten Grundlagen der Persönlichkeit des Philosophen zu skizzieren. Vorab bemerke ich noch dieses: Festhaltend an dem von der Psychoanalyse vertretenen Prinzip der Schichtenbildung im Seelenleben, glaube ich keineswegs, mit dem Aufzeigen der untersten Schichte eine erschöpfende Konstitutionsformel (um einen Terminus aus der Chemie zu gebrauchen) des philosophischen Typus zu bieten; ferner lege ich schon hier gegen den etwa erhobenen Einwand der Unvollständigkeit Verwahrung ein; man wird von einem einzelnen nicht erwarten dürfen, daß er einen Urwald fällt, und sich zufriedengeben müssen, wenn seine Axt da und dort eine Lichtung geschaffen hat, die einen freieren Ausblick ermöglicht.

I. Die Systeme.

Daß es im weiten Felde der Geschichte der Philosophie nur einige wenige, stets wiederkehrende Weltanschauungen — Variationen im einzelnen abgerechnet — gibt, wird den nicht verwundern, der vom Studium des Unbewußten und seiner geringen Anzahl pathogener Komplexe herkommt.

Eine historische Übersicht über die Entwicklung des Problems

[1] In Erweiterung eines im Dezember 1912 in der »Wiener psychoanalytischen Vereinigung« gehaltenen Vortrages.

[2] Zit. nach L. Ziegler, Der abendländische Rationalismus und der Eros. Diederichs, 1905, p. 216.

eines Weltbegriffs und seiner Lösungen liefern, ja auch nur die aus dem Unbewußten stammenden Elemente in den einzelnen Systemen dartun, hieße den mir gesteckten Rahmen der Arbeit weit überschreiten; ich will bloß bei einigen Philosophen, die typische Vertreter einer bestimmten Weltanschauung zu sein scheinen, die Vermengung des Wunschmaterials mit dem Erkenntnismaterial[1] nachweisen. Zunächst gilt es jedoch, ein verbreitetes Vorurteil zu zerstreuen: man neigt leicht dazu, einem philosophischen System, das logisch einwandfrei errichtet ist, deshalb auch den Wert der unbedingten Wahrheit zuzusprechen. Hier mag an Nietzsches allerdings übertriebene Bemerkungen über die Bedeutung der Logik erinnert werden. Wir geben zwei bezeichnende Stellen aus »Jenseits von Gut und Böse« mit Vorbehalt wieder: »Hinter aller Logik und ihrer anscheinenden Selbstherrlichkeit der Bewegung stehen Wertschätzungen, deutlicher geredet, physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben.« »Die Falschheit eines Urteils ist uns noch kein Einwand gegen das Urteil. Die Frage ist, wieweit es lebenfördernd, lebenerhaltend, vielleicht gar artzüchtend ist; und wir sind grundsätzlich geneigt zu behaupten, daß die falschesten Urteile uns die unentbehrlichsten sind.« Das heißt: Logik ist ein Instrument, ein Mittel zu einem Zweck, oft nur ein willfähriger Diener im Dienste einer Leidenschaft, eine »Laterne der Schritte des Willens« (Schopenhauer), nicht etwas in sich Beruhendes von unbedingtem Wert. Auch der Paranoiker, der Zwangsneurotiker sind in ihren Folgerungen von großer logischer Treffsicherheit und dennoch spricht niemand ihren Produkten objektiv-realen Wert zu. Überscharfe Logizität ist manchmal — und hiemit berühren wir das Wesen der Scholastik — geradezu ein verdächtiges Symptom, Überkompensation eines gewissermaßen endopsychisch wahrgenommenen Mangels im Unterbau, der durch verdrängte Regungen geschaffen wurde. Man wird vielen in sich geschlossenen Systemen nicht leicht logische Fehler nachweisen können und braucht dennoch mit der Annahme nicht fehlzugehen, daß das Fundament des stolzen Baues nicht auf den Boden konkreter Tatsachen errichtet ist, sondern von den Fluten der Leidenschaft getragen wird. Doch zurück zu der uns oben gestellten Aufgabe!

Zwei Dinge sind es vor allem, die uns bei flüchtigster Durchsicht der Philosophiegeschichte als metaphysische, nicht durch objektive Tatsachenbetrachtung, wohl aber durch eine Nötigung des Unbewußten erforderte Dogmen erscheinen: der Begriff einer übersinnlichen Welt und die Einführung Gottes in ein wissenschaftliches System. Übersinnlich ist »dasjenige, was prinzipiell nicht in die

[1] H. Silberer, Phantasie und Mythos, Jahrb. II, 1910, p. 622. Unter Wunschmaterial verstehe ich hier — nicht ganz in Übereinstimmung mit Silberer, der darunter bloß infantile verdrängte Vorstellungen begreift — alle durch das Unbewußte des Subjekts, nicht aber durch objektive Erkenntnis geforderten Inhalte.

Sphäre des Sinnlichen hineingreift und daher prinzipiell nicht mit Sinnesorganen wahrgenommen werden kann«. (O. Ewald.) Nun sind viele täglich von uns im Munde geführte Begriffe übersinnliche: die Materie ist etwas Übersinnliches ebensogut wie die Kraft oder das Ich als Bewußtseinssubjekt oder das Unbewußte. Man kann im Denken und Sprechen schlechtweg nicht auf Metaphysik verzichten. Verschieden von dieser gleichsam durch die Ökonomie unseres Denkens gebotenen Metaphysik ist die Annahme einer zweiten Welt, die häufig[1] einer durch unbewußte Motive bebestimmten Tendenz zur Entwertung der gegebenen Realität entspringt, mag es sich nun beispielsweise um das Nirwana des Buddhismus, um die Ideenwelt Platons oder um das Ding an sich Kants handeln. Mehr oder weniger verhüllt blickt der wahre psychologische Sachverhalt aus allen diesen Fiktionen hervor.

Fassen wir zunächst das psychologische Phänomen, das im Laufe der Jahrtausende im Morgen- und Abendlande zu so verschiedenartigen Lehren geführt hat, näher ins Auge!

Auf Grund der Forschungen Freuds und C. G. Jungs wissen wir, daß es in unserem Seelenleben zwei entgegengesetzte Strömungen[2] gibt: die eine strebt vorwärts, von der Mutter, der Kindheit weg zur Eroberung der Außenwelt, durch sie löst sich der Heranwachsende, der das Realitätsprinzip auf seine Fahne geschrieben hat, von der Gemeinschaft mit dem unendlichen Leben, mit dem er im Mutterleib zusammenhing, los, um ein Individuum im höheren Sinne des Wortes zu werden. Nicht ohne schmerzliche Kämpfe vollzieht sich der Aufstieg zur Höhe des Lebens, doch den schlimmsten Feind trägt der Mensch in sich selbst, »die Sehnsucht nach rückwärts, nach dem eigenen Abgrund, dem Ertrinken in der eigenen Quelle, nach der Verschlingung in die Mutter. Sein Leben ist ein beständiges Ringen mit dem Tode, eine gewaltsame und vorübergehende Befreiung von der stets lauernden Nacht. Dieser Tod ist kein äußerer Feind, sondern ein eigenes und inneres Sehnen nach der Stille und tiefen Ruhe des Nichtseins, dem traumlosen Schlaf im Meere des Werdens und Vergehens«.[3] Die »Sehnsucht hin zur heiligen Nacht«, zur Mutter, wo der Unterschied zwischen Subjekt und Objekt aufgehoben ist, ist die eine Quelle unserer Jenseitshoffnungen, sofern sie nicht, einem zähen Lebenswillen entsprungen, eine bloße Fortsetzung dieses Lebens voll Streit und Gefahr (mit einer leichten Korrektur) erstreben; auch Kunst und Philosophie tragen in ihrem innersten Kern das Verlangen »nach dem Tode, der Bewegungslosigkeit, der Sättigung und der Ruhe«.[4] Alle Entwicklung beruht auf einer Wechselwirkung dieser zwei

[1] Bezüglich der zweiten Quelle unserer Jenseitswünsche s. u.

[2] Die bei Schopenhauer nicht recht begreifliche Entzweiung des Willens wird durch die Annahme zweier Richtungen in uns psychologisch verständlich.

[3] Jung: Wandlungen und Symbole der Libido, Jahrb. IV, 1912, p. 386.

[4] Jung: l. c.

Strömungen. Der Schöpfer steigt immer wieder in die Tiefe seines Unbewußten herab, um Kraft zu neuen Werken und Taten zu gewinnen. Jeder Fortschritt vollzieht sich in der Weise jener Echternacher Springprozession, bei der die Teilnehmer zwei Schritte vorwärts und einen rückwärts machen müssen.

Es liegt nahe, drei Typen von Menschen zu unterscheiden. Der eine, der Künstler, der Held, kehrt aus seinem eigenen Innern stets wiedergeboren herauf, »ein Antäus an Gemüte«, der den mütterlichen Ursprung berührt hat, der andere, der Neurotiker, ertrinkt in seiner eigenen Quelle, der dritte lebt ewig fremd seinem Unbewußten, aber auch ohne Außerordentliches zu vollbringen.

Das Unbewußte ist das Typische, das Generelle, das Band, das uns mit der Geschichte unseres Geschlechtes und dadurch mit dem Leben des Alls überhaupt vereinigt, wohingegen das Bewußtsein unseren eigensten Besitz, das wahrhaft Individuelle vorstellt. Wir verstehen von hier aus vielleicht, wie man immer wieder — auf dem Wege über die Tiefe unseres Ichs — als der Weisheit letzten Schluß die Ineinssetzung von Mikrokosmos und Makrokosmos, von innerstem Ich und zentraler Weltpotenz, von menschlichem Âtman und Âtman des Universum verkündigt hat. Denn je weiter man in die Schichten seines Unbewußten hinabgelangt, je persönlicher die Tiefe zu werden scheint, desto mehr nähert man sich faktisch dem Allgemeinen.

Wenn auch eine persönliche Unsterblichkeit unwahrscheinlich, ja ausgeschlossen ist, so leben wir doch gewiß in unseren Kindern, unseren Werken, in den Spuren unserer bildenden Tätigkeit fort. Das innere Erlebnis jedoch, das uns diesen Glauben eingibt, ist der im Unbewußten dunkel gefühlte Zusammenhang mit der Generationskette, deren Glied wir sind. Ein solcher Glaube kann, falls er sich mit einer Entwertung dieses Lebens verbindet, »das Reich, das nicht von dieser Welt ist«, nur aus infantilem (individuell-prähistorischem) Material aufbauen und entstammt einer rückwärts gerichteten Sehnsucht, deren Wurzel in Anpassungsschwierigkeiten (Unmöglichkeit des Verzichtes auf das Lustprinzip) begründet ist.

In der dünnen Luftschicht allgemeinster Betrachtungen auf dem Berggipfel der platonischen Ideenlehre landend, haben wir uns zu fragen, welche unbewußten Kräfte an der Errichtung dieses hohen Baues schöpferisch tätig gewesen sein dürften. Doch ist Folgendes vorauszuschicken: Das ganz auf die Außenwelt gerichtete reine Auge des griechischen Volkes, das in seinen Philosophen von einem naiven Realismus zum Phänomenalismus (auf Grund des Mißtrauens in unsere sinnliche Wahrnehmung) übergegangen war, wendet sich erstmals mit Sokrates einer Betrachtung der Innenwelt zu. Diese für die Geschichte des abendländischen Denkens hoch bedeutsame und folgenschwere Tat, von Sokrates mehr als Forderung ausgesprochen denn erfüllt, vollzieht sich in großartiger Weise bei Plato, der dem Geist eine Richtung ins Transzendente wies, die man

ganz allgemein als Platonismus bezeichnen darf und in der das Christentum durch zwei Jahrtausende schnurgerade weiterging. Die Wandlung, die sich seit dem siebenten und achten Jahrhundert allmählich in der griechischen Psyche vorbereitete, führte im fünften Jahrhundert im Gesamtleben des Volkes und im Leben des einzelnen zu tiefergehenden Störungen: an die Stelle des geschlossenen Kampfes gegen den äußeren Feind, den Perser, trat der innere Zwist zwischen Stadt und Stadt, ja selbst innerhalb der einzelnen Stadt, die Demokratie nimmt immer mehr überhand. In dieser Zeit, der Zeit des peloponnesischen Krieges, zeigt die Kunst ein ruhiges Antlitz von nie wieder erreichter Schönheit und verrät nichts von den Leidenschaften in der Brust der Künstler. Aber auch sie vermag nicht mehr die erregten Gemüter zu heilen, das Individuum wird asozial und sucht im Labyrinth seines eigenen Innern Trost und Zuflucht. Es beginnt die Geringschätzung der Außenwelt. Sokrates tritt auf und erklärt, er gehe nicht vor der Stadt spazieren, denn man könne von den Bäumen und Wiesen nichts lernen. Sein *Γνῶϑι σαυτόν* (die Forderung des delphischen Apollo) ertönt als eine ernste Mahnung in dem Getümmel der hellenischen Welt.

Erst Platon hat den Bruch mit der Sinnenwelt vollzogen, nachdem bereits die Eleaten gelehrt hatten, daß hinter der Welt der Mannigfaltigkeit und des wechselnden Scheines das eine wahre Sein ruhe. Er, besser noch: Sokrates sind die Ahnherren des Rationalismus, der die wahre Erkenntnis aus der Vernunft ableitet und das metaphysische An-sich-sein der Dinge a priori und apodiktisch gewiß mittels intellektualer Anschauung zu erfassen vermeint. In dem schönen Buche von L. Ziegler »Der abendländische Rationalismus und der Eros« wird gezeigt, wie das, was man später intellektuale Anschauung genannt hat, nichts anderes bedeutet wie den platonischen Eros, von dem im »Symposion«[1] die Rede ist. Der von Mystik fast ganz freie Rationalist Sokrates, bei dem das Daimonion, das Unbewußte nur warnenden, negativen, nicht positiv-schöpferischen Charakter trug, — hinter dem die Logik, um ein Bild Nietzsches in der »Geburt der Tragödie usw.« anzuziehen, wie ein Triebwerk stand, hinterließ seinem Schüler, in dessen Brust Bewußtes und Unbewußtes, Philosophie und Theologie ein Leben lang miteinander haderten, den Ausbau der Ideenwelt, die durch den »Begriff« gefordert wurde, als sein Vermächtnis.

Diese Welt von übersinnlicher Reinheit, von unbewegter und unveränderter Hoheit ist bei Platon nur auf künstliche Weise mit der Welt der Erscheinungen in Einklang gebracht. Die Ideenwelt, das »Wesen«, *ὄντως ὄν*, *οὐσία* ist der Zweck des »Werdens«, *γένεσις*, das, was in der Seele aus Anlaß der Wahrnehmung der Sinnendinge unendliche Sehnsucht nach dem Urbild, nach der verlorenen

[1] Platons Gastmahl. Ins Deutsche übertragen von Dr. Rudolf Kassner. Diederichs, p. 63 ff.

Einheit erregt; dieses Streben nach der Höhe, das auch in den zerstreuten und unvollständigen Erscheinungen waltet, aber ist der Eros, der philosophische Trieb, die platonische Liebe.

Platons metaphysischer Dualismus, unter dem Einfluß jener religiösen Strömung entstanden, die in den orphisch-dionysischen Mysterien ihren Ausdruck gefunden hat, ist eine Konsequenz seiner erkenntnistheoretischen Anschauung, die in dem Begriff etwas von der sinnlichen Wahrnehmung wesentlich Verschiedenes, und zwar qualitativ Höheres, dem auch eine andere, wertvollere Wirklichkeit entsprechen müsse, erblickte. Diese jenseitige, immaterielle Welt aber ist nicht geistiger Art. Hatte bisher ein Strich Sinneswahrnehmung und Körperwelt getrennt, so wurde nun durch Plato die Grenzlinie zwischen diesen beiden als einer Einheit und dem Reich der Ideen, von dem sich nur die negative Eigenschaft des Immateriellen aussagen ließ, gezogen, wenn auch dieser Scheidung psychologisch der Abfall des Geistes vom Körper, der Widerstreit von Bewußtem und Unbewußtem, mit einem Wort: der anthropologische Dualismus[1] (man könnte beinahe von einem neurotischen Dualismus sprechen) zugrunde lag.

Vor Plato mußte die bange Frage aufsteigen: Wie gelangen wir zur Kenntnis dieser unbewegt thronenden Ideenwelt, deren schwächster Abglanz im Menschen das logisch-sprachliche Abstraktum der Begriffe ist? Auf keine andere Weise, lautete die Antwort, als durch ein unmittelbar gewisses intellektuales Schauen, und diese Erwiderung entsprach völlig dem visuellen Typus des hellenischen Volkes. Die Induktion der Erfahrung konnte niemals ein unfehlbar sicheres Wissen um das A-priori-Sein verbürgen.

Eine zusammenhängende Darstellung der Ideenlehre zu geben, ist nicht unsere Aufgabe; es verlohnt sich aber, die intellektuelle Anschauung, den Eros, der in der folgenden Geschichte des Denkens eine so wichtige Rolle gespielt hat, als unleugbar vorhandenes psychologisches Phänomen, das bloß eine falsche Deutung erfuhr, näher zu untersuchen. Leopold Ziegler hat in seinem oben erwähnten Buch eine treffliche Schilderung dieser psychisch realen Erfahrung — wir haben keinen Grund, an der Aussage so vieler bedeutender und wahrheitsliebender Männer zu zweifeln — unternommen und ist dabei dicht an die Grenze dessen, was die Psychoanalyse aufgezeigt hat, gelangt. Wir geben zunächst seine Gedanken gekürzt wieder (p. 66 ff.): Jede Konzentration des Bewußtseins auf einen einzigen Gegenstand hat ein erhöhtes Gefühl für die alleinige Wirklichkeit desselben zur Folge. Sucht der Mensch unter all dem Wandel der rastlosen Vorstellungszusammenhänge, die in

---

[1] Nietzsche hat im »Problem des Sokrates« die Behauptung aufgestellt: »Die Instinkte bekämpfen müssen — das ist die Formel der Dekadenz: solange das Leben aufsteigt, ist Glück gleich Instinkt.« Wir würden sagen: seine Triebe verdrängen müssen; aber darin liegt noch nicht einmal etwas Neurotisches, da die Neurose erst auf Grund der mißglückten Verdrängung entsteht.

ihm auftauchen, eine einzige Vorstellung festzuhalten, so gelangt er bald dazu, diesem Objekt eine vergleichsweise höhere Wirklichkeit als der verschwindenden Gesamtheit der übrigen zuzuschreiben. Ist dieser Gegenstand auch noch durch seinen besonderen Inhalt von allen anderen verschieden, scheint er schon in sich durchaus ausnehmend, unvergleichlich, beziehungslos und gewissermaßen absolut, so wird eine starke Konzentration auf dieses Objekt das Gefühl erwecken, als sei das gewöhnliche Dasein mit seinem gewohnten Geschehen verlassen, eine neue, schönere, über dem Weltgesetze der zeitlichen Kontinuität stehende Sphäre erreicht. Ein solches Objekt »sui generis« finden wir in uns selbst vor, in der Betrachtung unserer reinen Innerlichkeit. Die Vorstellung des bei sich beharrenden Ichs ist, wie alle Objekte im psychologischen Sinn, frei von den Formen der Kausalität und der Räumlichkeit, hingegen verläuft sie in der Zeitlichkeit und besitzt eine gewisse Intensität (die Stärke der sie begleitenden Gefühle). Da aber eine jede Versunkenheit des Menschen in sich selbst, jeder Akt der Kontemplation eben dadurch ausgezeichnet ist, daß die Beziehungen zu allen übrigen Objekten außer dem eigenen Ich unterbrochen und aufgehoben sind, so fehlt auch die Möglichkeit, sich der Zeitlichkeit und Gefühlsstärke dieses Erkenntnisaktes bewußt zu werden, da alles Bewußtsein von diesen Dingen auf dem Vergleichen beruht und sofort aufhört, wo dieses unterbleibt. Aus dem subjektiven Gefühl nun, daß die Betrachtung des Ichs frei ist von den wichtigen kategorialen Gesetzen und Formen, denen unsere Vorstellungen unterworfen sind, wird die tatsächliche Unbedingtheit der Selbstbesinnung gefolgert und so aus dem uns nächsten Symbol des Ewigen das An-sich-seiende Ewige selbst gemacht. Der Anhänger des Eros vergißt, daß nur sein Gefühl im Augenblick der Selbstschau die Zeitlichkeit und Intensität seines Objektes aus dem Blickpunkt des Bewußtseins verloren hat, weil er aufhörte, seinen Zustand mit dem vorhergehenden und nachfolgenden zu vergleichen; diese kategorischen Formen aber sind noch lange nicht in der Wirklichkeit aufgehoben, wenn sie sich dem beobachtenden Bewußtsein entzogen haben. Die selbstreflektierte Versunkenheit in das Ich wird zu einem tatsächlichen Verlassen der irdischen Welt und zu einem Verweilen im ewigen Ansich des metaphysischen Seins. Aus dem erscheinenden Abglanz des wahren Ansichs (?), den wir gerade noch in glücklich-feierlichen Augenblicken zu erhaschen vermögen, wird das Metaphysische an sich selber, aus dem angeschauten Ich der Urgrund der Welt, das »seiend Seiende«.

Wir haben es hier, falls es sich um einen länger dauernden Zustand handelt, mit dem zu tun, was Jung »Introversion« nennt. Die betreffenden Individuen schließen sich immer mehr von der Realität ab und versinken in ihre Phantasie, wobei in dem Maße, wie die Realität ihren Akzent verliert, die Innenwelt an Realität und determinierender Kraft zunimmt. Eine Folge ist, daß

sich die Libido von den Objekten der Außenwelt auf das Ich zurückzieht und sich in die Regression begibt, wobei die infantilen Imagines[1] wiederbelebt werden. Dieses Versinken in die eigene Tiefe, Heruntersteigen zu den »Müttern«, hat infolge der libidinösen Überbesetzung das ganz einzigartige Gefühl einer besonderen Wirklichkeit zur Folge; gegenüber dem Entstehen und Vergehen der Sinnenwelt, der wechselnden Libidobesetzung, herrscht hier Unveränderlichkeit, »Beharren« im Gegensatz zum »Heraustreten« und »Zurückkehren« (Proklus). In dem Wesen der Libido, des Unbewußten, wurzelt der Begriff der Ewigkeit, der nicht eine unendlich lange Zeit vorstellt, sondern einer ganz anderen Bewußtseinsdimension angehört. Die Ewigkeit fängt nicht erst an, wenn die Zeitlichkeit aufhört, sondern beide bestehen sozusagen übereinander.

Die intellektuelle Anschauung besteht eigentlich in dem unmöglichen Verlangen eines dem visuellen Typus angehörenden Individuums, sein eigenes Unbewußte, das Geheime, Verbotene zu schauen. Sobald man das Ineinanderfallen von Subjekt und Objekt nachgewiesen hat, verliert jeder Glaube an eine metaphysische Welt seine Berechtigung. Das erstrebte Schauen wird auf dem Höhepunkt der Ekstase beispielsweise bei Plotin durch eine grobsinnliche »Berührung«[2], ein »lustvolles Erfassen des Absoluten« ersetzt und dieses Absolute selbst ist die eigene mütterliche Tiefe, das All-Eine, wo der Unterschied zwischen Subjekt und Objekt aufgehoben ist.

Ziegler hat vergessen, seinen klaren Ausführungen hinzuzufügen, daß jede intensive Einkehr in sich selbst, jedes Zurückziehen von der äußeren Realität motiviert ist. Es ist jene früher beschriebene regrediente Strömung des Seelenlebens, der wir uns vor allem im Falle der Versagung, d. h. bei einer Entbehrung im realen Leben, oder bei einer allgemeinen Libidosteigerung, die auf den bereits eröffneten Bahnen nicht befriedigt werden kann, überlassen. Die Libido, für die die Realität durch die hartnäckige Versagung oder Unmöglichkeit ihrer Befriedigung an Wert verloren hat, besetzt unsere Gedankenbildungen, nun gilt nur mehr die von Freud sogenannte »neurotische Währung«, mit anderen Worten: die Übereinstimmung mit der äußeren Wirklichkeit wird gleichgiltig, die seelischen Vorgänge werden infolge ihrer Affektbetonung überschätzt. Doch nur mit einem Anteil seiner Persönlichkeit ist es dem Individuum gelungen, auf die infantilen Bahnen zu regredieren, neue Wunschbildungen zu schaffen und die Spuren früherer, vergessener Wunschbildungen wieder aufzufrischen, der andere Anteil ist mit der Realität in Beziehung geblieben. Der daraus entstehende Konflikt wird Kompromißschöpfungen ins Leben rufen. Wenden wir

[1] Bezüglich der Bedeutung von »Imago« s. Jung, Wandlungen und Symbole der Libido, Jahrb. III, 1911, p. 164.

[2] Stammesgeschichtlich werden die Tastempfindungen als die ursprünglichen angesehen — eine phylogenetische Regression!

uns nach diesen allgemein giltigen Erwägungen der platonischen Ideenlehre zu.

Hatte schon bei Sokrates der Begriff gegenüber der sinnlichen Wahrnehmung eine entschiedene Höherwertung erfahren, die mit einer Überschätzung der geistigen Realität zusammenhing und der Ausgangspunkt einer Problemstellung geworden ist, deren charakteristische Äußerung der Universalienstreit des Mittelalters war, so wird bei Plato die ganze Frage ungleich mehr vertieft und ins Metaphysische gewendet. Sokrates meinte, man gelange zu den Begriffen induktiv, an der Hand der Erfahrung. Hier war nur Wahrscheinlichkeit, nicht Gewißheit zu erreichen. Plato hingegen, der der Erfahrung innerlich viel fremder[1] gegenüberstand, drang auf unmittelbare Gewißheit. In dem, was er bezeichnenderweise »Eros« nannte, in der intellektualen Anschauung, glaubte er die Methode gefunden zu haben, zur Kenntnis des An-sich-seins der Dinge vorzudringen. Diese Sehnsucht, das reine Urbild von neuem zu schauen und ihm im begrifflichen Denken ähnlich zu werden, projiziert Plato auch in das Sinnending selbst, dem er ein gleiches Streben nach dem Übersinnlichen, ein gleiches Verlangen, die Idee in sich darzustellen, zuschreibt.

Indem sich Plato aus Gründen, die wir bloß vermuten, nicht wissen können (verdrängte Homosexualität?), in die Innerlichkeit zurückzog, löste er sich von den sinnlichen Vorstellungen der Außenwelt los, um zu den allgemeinen Begriffen aufzusteigen. Dieses Allgemeine, das in der äußeren Realität nicht anzutreffen war, erhielt nun aus der eben erwähnten Ursache eine intensive Gefühlsverstärkung, bot anderseits auch an und für sich infolge seiner Eigenschaft, vieles einzelne unter sich zu fassen, diesem übergeordnet zu sein wie der Vater seinen Kindern, die Möglichkeit, als eine Art Kompromißbildung zwischen den wiederbelebten infantilen Imagines des Unbewußten und dem in Relation zur Außenwelt verbliebenen Stück der Persönlichkeit zu gelten. Wem diese Auffassung des Begriffes unglaubhaft dünkt, sei daran erinnert, daß sich Vorläufer der Platonischen Idee bei den Peruanern, den Irokesen Nordamerikas, den Bewohnern der samoanischen Inselgruppe und den Finnen gefunden haben: das einer Erklärung bedürftige Vorhandensein einer Anzahl gleichartiger Dinge wird auf die Erzeugung durch ein Urwesen zurückgeführt, das bald als ein älterer, den fraglichen Wesen an Kraft und Größe überlegener Bruder, bald als ihr im Land der Seelen wohnendes Urbild, bald als der auf einem Stern wohnhafte Gott oder Genius betrachtet wird[2].

[1] Man wende mir nicht ein, daß Plato beständig vom Streben nach Verbesserung der äußeren Welt geleitet wurde, also keineswegs bloß Theoretiker war. Eben in jenen mißglückten Reformversuchen verrät sich nur allzudeutlich der Glaube an die Allmacht seiner Gedanken. Auch die sokratische Gleichsetzung von Einsicht und (praktischer) Tugend ist für diese Überschätzung des rein Geistigen charakteristisch.

[2] Vgl. Gomperz, Griechische Denker, II., p. 320, 573.

Es klingt wie eine endopsychische Wahrnehmung der tatsächlichen Determiniertheit des logisch-sprachlichen Abstraktums durch das Unbewußte bei Plato, wenn dieser in leidenschaftlichen Worten eine diesen blassen Ideen entsprechende höhere Wirklichkeit fordert. Als solche bot sich nur »das längst nicht mehr Vorhand'ne« — die »Mütter«, »umschwebt von Bildern aller Kreatur«[1]. Hätte uns nicht Goethe den Schlüssel zur Lösung des Geheimnisses in die Hände gespielt, wir fänden vielleicht einen bedeutsamen Hinweis auf die »Imagines« des Unbewußten in dem platonischen Vergleich der Idee des Guten mit der Sonne, die ein in der Mythologie sowohl als auch in der Psychose und Psychoneurose geläufiges Vatersymbol ist; jene Sehnsucht nach der metapsychischen Wirklichkeit, »wo nicht Ort, noch weniger eine Zeit« (!), heißt bei Platon — Eros, Philosophieren ist ihm Sterbenwollen, d. h. der Wunsch, ins Unbewußte wieder einzugehen, zu introvertieren, an einer anderen Stelle wieder Erinnerung, und zwar an die infantile Präexistenz, von der der Erwachsene ja gewöhnlich durch gänzliche Amnesie getrennt ist.

Die dem Unbewußten eigentümliche Veränderungslosigkeit der Imagines kommt in der von Plato den Ideen verliehenen starren Ruhe trefflich zum Ausdruck; die Körperwelt dagegen ist die Welt der Unruhe, des Entstehens und Vergehens, das bedeutet die ewig wechselnde Libidobesetzung der Objekte, denn immer sucht man das verlorene Ideal, ohne es zu finden. Liebt man aber einmal einen irdischen Gegenstand, so liebt man ihn nur als Bild des intelligibeln. Erinnert das nicht an die Bemerkungen Freuds über die Reihenbildung bei der Objektwahl nach dem Vorbild der Mutter? Der Begriff der platonischen Liebe, wie er heute verstanden wird, erhält in diesem Zusammenhang einen sehr guten Sinn: er bezeichnet eine libidinöse Gefühlseinstellung, deren Aktivierung wohl durch unbewußt-inzestuöse Phantasien (oft die Ursache der psychischen Impotenz) verhindert wird.

In großartiger Weise projiziert Plato den Eros in den gesamten Lebensprozeß der sichtbaren Welt. Das ganze Weltall beherrscht der Trieb, in der unendlichen Reihe der sinnlichen Erscheinungen die ewige Wahrheit und Schönheit der Idee zur Darstellung zu bringen. Die Idee ist das sehnsuchtweckende Bild und so Ziel und Zweckursache des irdischen Treibens.

Wir haben oben flüchtig erwähnt, welch mächtigen Einfluß die orphisch-dionysische Religion auf Platos Anschauungen von einem Jenseits ausgeübt hatte. In diesen Vorstellungskreis gehört auch die Auffassung, der Eros sei der Schmerz, womit der Dämon, der durch eigene rätselhafte Schuld in die Geburt gestürzt[2]

[1] Denn woraus soll eine solche zweite wesensverschiedene Welt erbaut werden, wenn nicht aus dem prähistorischen Material des Individuums?

[2] Der Ausdruck »Sturz in die Geburt« findet sich nicht nur bei den Orphikern, sondern auch im Buddhismus.

sei, nach dem verlorenen Paradies seines reinen und eigentlichen Wesens zurückverlange. Es ist wiederum nichts anderes wie jene Sehnsucht nach der Kindheit, die also symbolisch verhüllt auftritt; das dunkle Schuldgefühl mag in längst verdrängten infantil-sexuellen Regungen und Todeswünschen wurzeln. Nicht nur hier, auch in der Denkweise primitiver Völker finden wir die Identifizierung des Eintrittes in die Pubertät, in das Stadium der verstärkten Sexualität mit einer Geburt[1].

Ziehen wir die Summe. Die Ideenlehre Platos stellt sich uns ihrem letzten Grunde nach (wir sehen von dem intellektuellen Überbau ab) als eine Libidotheorie dar, die eine Richtung unserer Psyche, jene »passion de la paresse« (La Rochefoucauld), von der Jung in seiner bedeutenden Arbeit »Wandlungen und Symbole der Libido«[2] handelt, in wundervoll durchgeistigter Weise zum Ausdruck bringt. Mit einem wissenschaftlichen Durchdringen der äußeren Wirklichkeit[3] hat sie freilich nichts zu tun. Das hindert aber nicht, daß sie den allergrößten Einfluß auf die folgenden Denker ausgeübt hat, wodurch sie ihre psychologisch-reale Wurzel in der menschlichen Natur bewährt. Mit Sokrates-Plato beginnt die Eroberung der Innenwelt. Fast scheint es, als wäre in jenem Jahrhundert die Neurose[4] des abendländischen Denkens ausgebrochen, von der wir uns heute noch nicht befreit haben. Das Christentum fällt unter den erweiterten Begriff des Platonismus — das Jenseits als Wille zur Verneinung der Realität! »Aber an der Wirklichkeit leiden, heißt eine verunglückte Wirklichkeit sein.«

Kehren wir noch einmal zu dem, was wir oben intellektuelle Anschauung nannten, zurück.

Wir haben gesehen, daß sie in dem Verlangen bestand, das Metaphysische, wir dürfen dafür einsetzen: das Metapsychische, mit dem inneren Auge zu schauen[5]. Die unmittelbare Gewißheit, auf die das Individuum stürmisch drang, erinnert uns beinahe an die Zweifel der Zwangskranken und ihr Streben nach Sicherheit, indes die Betonung des Sehens einen Hinweis auf den sogenannten visuellen Typus enthält. Nicht ohne einiges Zögern werfe ich an dieser Stelle die Frage auf, inwieweit vielleicht ein Zusammenhang zwischen diesem »type visuel« und dem infantilen Schautrieb, den das Verbotene zu schauen reizt, besteht. Über die Zusammenstellung der intellektuellen Anschauung mit diesem Schautrieb wird sich wohl

---

[1] Vgl. Frazer, Totemism and Exogamy, IV, p. 228 u. passim.

[2] Jahrb. III und IV, 1911 und 1912.

[3] »Er dringt in die Tiefen, mehr um sie mit seinem Wesen auszufüllen, als um sie zu erforschen.« Goethe über Plato.

[4] Man darf vielleicht im übertragenen Sinn von Neurosen einer Massenpsyche sprechen. Der Vergleich ist natürlich nicht wörtlich aufzufassen. Und es ist — etwaigen Einwendungen gegenüber — hinzuzufügen, daß die Neurosen den Fortschritt machen helfen.

[5] Bei Fichte ist die intellektuelle Anschauung die unmittelbare Auffassung des reinen Ichs, das nichts anderes wie unser Unbewußtes bedeutet.

nur derjenige entrüsten, der die Vorbildlichkeit des Sexuellen noch nicht kennen gelernt hat. Wie eine auf höherem Niveau erfolgende Wiederkehr der verpönten und verdrängten Schaulust — deren genauere Untersuchung uns tief in das Studium der infantilen Sexualität und speziell des Narzißmus hineinführen würde — mutet uns die infolge der Abkehr von der Realität libidinös überbesetzte Selbstbetrachtung des Denkers an, der, ein geistiger Narziß, seinem Denken förmlich zuschaut. Sein tiefstes Verlangen geht aber dahin, nicht mehr sein bewußtes psychologisches Ich, sondern sein Unbewußtes, den »Willen« Schopenhauers, das »Fünklein« Meister Eckharts zu erblicken.

Freud hat einmal die Phasen einer Zwangsneurose ganz allgemein folgendermaßen beschrieben: An Stelle des verdrängten Sexuellen tritt eine affektvoll akzentuierte Handlung, die möglichst weit davon entfernt ist, das Sexuelle setzt sich aber dann doch soweit durch, daß es in der Zwangshandlung geradezu nachgeahmt wird. An diese Bemerkungen wird man erinnert, wenn man den Erkenntnisprozeß bei einem Mystiker wie Eckhart beschrieben findet. »Das Erkennen«, heißt es dort, »setzt Gleichartigkeit voraus im Erkennenden und Erkannten. Schon das sinnliche Wahrnehmen bedeutet eine reale Vereinigung zwischen dem Wahrnehmenden und dem Wahrgenommenen.« Die Auffassung des Erkennens als einer geschlechtlichen Vermischung ist übrigens uralt und findet sich bekanntlich schon in der Bibel. »Er erkannte sie«, d. h. er begattete sie, da die Erkenntnis ursprünglich vor allem auf das Sexualgeheimnis geht (auch im Englischen: »He new her«). Der Prozeß der Selbsterkenntnis, die an sich den idealen Fall der Gleichartigkeit um Subjekt und Objekt darstellt, ist, wenn sexualisiert, nicht nur durch seinen Inhalt, sondern auch durch die Tätigkeit des eigenen Denkens lustvoll (Funktionslust). An irgendeiner Stelle spricht Freud von einem »Mißbrauch des Denkens« — ein Ausdruck, dem man angesichts mancher unfruchtbaren metaphysischen Spekulation nur zustimmen kann. Vielleicht paßt auch der Ausspruch Lessings in diesen Zusammenhang, daß ihm mehr am Suchen der Wahrheit als an ihr selbst gelegen sei.

Es ist bedeutsam, daß der Mystiker Eckhart den Vorgang der Erkenntnis des eigenen Ichs als göttliche Dreieinigkeit[1] darstellt. Ich setze einige bezeichnende Stellen aus Eckhart hieher: »In dem klaren Spiegel der Ewigkeit, dem ewigen Sichselbstwissen des Vaters, da gestaltet er ein Abbild seiner Selbst, seinen Sohn. In diesem Spiegel bilden sich alle Begriffe ab und man erkennt sie darin; freilich nicht als Kreaturen, sondern als Gott in Gott.« Außer Gott ist bei Eckhart die Kreatur ein lauteres Nichts. »Das reine Wissen als Beziehung der Seele auf sich selbst ist immateriell und hat mit Raum und Zeit nichts zu schaffen« (vgl. das oben über

[1] Schlegel hat einmal die Hegelsche dialektische Methode die Methode der Dreieinigkeit genannt.

die intellektuelle Anschauung Gesagte). »Diabolus est Deus inversus« das Böse ist der verkehrte Wille des Guten. »Gott liebt nichts als sich selbst oder sein Gleichnis in allen Dingen« (hier wird der Narzißmus im Gegensatz zur Objektliebe deutlich ausgesprochen; man denke auch an die Liebe Gottes bei Spinoza).

»Durch den Akt des in sich selbst Reflektierens wird die Natur zur Person und als Person heißt die Natur ‚Vater'.« Schließlich: »Die Reflexion in sich ist das Wissen, der Vater ist also die reine Vernunft, die sich selbst vollkommen durchschaut. Das Objekt dieses Wesens ist der Sohn oder das Wort und die Liebe zwischen Vater und Sohn, als ihre ewige gegenseitige Beziehung aufeinander, ist der heilige Geist.« Hier wird Erzeugen und Sprechen gleichgesetzt. Aus diesen und ähnlichen Aussprüchen Eckharts geht auch hervor, wie groß die Rolle des Narzißmus vornehmlich bei den Mystikern ist. So, wenn sie beispielsweise lehren, daß im Paradies ein jedes Ding sich im anderen spiegelt, der Baum im Menschen, der Mensch im Tiere usw[1].

Was hier als Vergleich gebraucht wird: das Bewußtseinssubjekt setzt das Bewußtseinsobjekt, der Geist erzeugt das Wort — so gebiert der Vater den Sohn, kann für uns, die wir keinen Zufall im Psychischen anerkennen, nicht ohne Bedeutung sein. Die Vermutung ist vielleicht nicht völlig abzuweisen, daß der an und für sich neutrale Akt der Selbstbetrachtung (der die psychologisch interessante Frage nahelegt, ob es sich dabei um eine tatsächliche Gliederung in Bewußtseinssubjekt und -objekt handelt) dem Mißbrauch ausgeliefert wurde, »den die weggelogene und verdrängte Sexualität mit den höchsten seelischen Funktionen treibt»[2]. Gefühle, die dem Vater gegenüber unterdrückt werden mußten, steigen aus Tiefen der Verdrängung herauf und hypostasieren zwei Bestandteile des Erkenntnisvorganges zu zwei Personen, wobei sie die Zweideutigkeit des Wortes »Erkennen« und seine erkenntnistheoretische Auffassung (reelle Einigung mit dem Objekt) benützen, um libidinöse Beziehungen zwischen diesen zwei nicht scharf voneinander zu sondernden Gliedern des einen Aktes herzustellen. Möglich, daß die Relation zwischen Vater und Sohn, den Personifikationen von Bewußtseinssubjekt und -objekt, das unbewußte Motiv jenes Rückzuges vor der Außenwelt war, der den Narzißmus und die Mißachtung der Kreatur als lauteren Nichts zur Folge hatte. Und die auch anderwärts ausgesprochene Meinung, daß ein tieferer Zusammenhang zwischen Narzißmus und Homosexualität bestehe, würde in diesem Falle wenigstens keinen Widerspruch erfahren. Die älteste Form der Beziehung zwischen zwei gleich-

[1] Zit. nach R. Kassner: Der indische Gedanke, Inselverlag, 1913. — Nietzsche: »Im Grunde spiegelt sich der Mensch in den Dingen, er hält alles für schön, was ihm sein Bild zurückwirft: das Urteil ‚schön' ist seine Gattungseitelkeit.«

[2] Jung, Jahrb. IV, p. 346.

geschlechtlichen Individuen, die noch überdies einander oft sehr ähnlich sind, die Identifikation mit diesem väterlichen Sexualobjekt — und die beim Narzißmus vorhandene Identität mit dem Gegenstand seiner Liebe: ich glaube, das spricht deutlich genug für eine Annäherung der zwei Phänomene. Sublimierte Homosexualität und geistiger Narzißmus sind bei Eckhart gewissermaßen auf einen Ausdruck gebracht[1].

Hinter Gott, der Einen göttlichen Natur, die sich »zu einer Dreiheit von Personen entfaltet, indem sie sich selbst erkennend sich anschaut als ein reales Objekt ihres Erkennens und sich in Liebe und Freude an diesem ihrem Tun immer wieder in sich zurücknimmt«, ruht das in sich selbst verborgene Absolute, die Gottheit. Wir dürfen wohl sagen: der kleinere Kreis des Bewußten und seiner Erkenntnistätigkeit ist vom größeren Kreis des Unbewußten eingeschlossen. Die sittliche Aufgabe besteht nach Eckhart darin, sich durch unmittelbare Anschauung mit dem Absoluten zu vereinigen und so die Gottheit lustvoll zu besitzen. Das heißt mit anderen Worten: man soll in die eigene Tiefe steigen und sich seiner infantil gebundenen Libido hingeben. Das Sollen drückt nur die für Eckhart natürliche Richtung der rückläufigen Strömung im Seelenleben aus. Auch hier liegt dasselbe Mißverständnis wie bei dem oben erwähnten Begriff der Ewigkeit vor: etwas, was höchstens als Symbol des Absoluten gelten kann, der in der Mutter wurzelnde Urgrund des Individuums, wird für das Absolute selbst ausgegeben.

Vergleichen wir Mystik und Rationalismus, so sehen wir, wie innig beide zusammenhängen[2]. Man könnte sagen: der Rationalismus ist eine aufgeklärte Mystik, die Mystik ein theologischer Rationalismus. Beim Rationalismus heißt das metaphysische An-sich-sein nicht mehr Gott, bei ihm überwiegt der Erkenntniszweck, indes der Mystiker vor allem die Vereinigung mit der Gottheit im Auge hat. Beide bedeuten einen Fortschritt gegenüber den Projektionen der Religion, indem sie das tiefste Geschehen in das menschliche Gemüt verlegen. Und von da ist der Weg nicht mehr allzuweit zu ihrer Interpretation als (verschobene und symbolisch verkleidete) Libidotheorien. Mag man über jene Entgötterung der Welt auch klagen: aber möge man nicht vergessen, daß noch genug des Rätselhaften und Schicksalsmächtigen in der eigenen Seele bleibt.

[1] Über den Mystiker hat L. Feuerbach in den Noten zum »Wesen des Christentum« (Kröners Volksausgabe, p. 181) nachstehende treffende Worte gesagt: »Sein Kopf ist stets umnebelt von den Dämpfen, die aus der ungelöschten Brunst seines begehrlichen Gemüts aufsteigen.« Ferner: »Er setzt sich einen Gott, mit dem er in der Befriedigung seines Erkenntnistriebes unmittelbar zugleich seinen Geschlechtstrieb, d. h. den Trieb nach einem persönlichen Wesen befriedigt. So ist auch nur aus der Unzucht eines mystischen Hermaphroditismus, aus einem wollüstigen Traume, aus einer krankhaften Metastase des Zeugungsstoffes in das Hirn das Monstrum der Schellingschen Natur in Gott entsprossen; denn diese Natur repräsentiert, wie gezeigt, nichts weiter, als die das Licht der Intelligenz verfinsternden Begierden des Fleisches.«

[2] Vgl. auch L. Zieglers op. cit., p. 70.

Schon mehr als einmal war im Verlaufe dieser Arbeit vom Gottesbegriff die Rede. Bevor wir nun zur Besprechung der kosmogonischen Phantasien — denn das sind die philosophischen Systeme, die Gott an den Anfang setzen — übergehen, wollen wir einen Augenblick Halt machen und die möglichen Bedeutungen des Gottesbegriffes ganz flüchtig betrachten. Gott ist, abgesehen davon, daß er eine Erhöhung des Vaters[1] darstellt, eine Personifikation psychischer Phänomene. Er kann einmal — mit einigen Einschränkungen — als Projektion der wunscherfüllenden, allmächtigen, allweisen endopsychischen Instanz des Unbewußten gelten, welch letztere während unseres ganzen Lebens das leistet, was der Vater nur dem bewundernden Kind zu leisten schien. Auch der Kindern, Primitiven und gewissen Neurotikern eigentümliche Glaube an die »Allmacht der Gedanken« (Freud) erschafft sich, wenn ihn die Wirklichkeit eines anderen belehrt, in Gott eine Wunscherfüllung, vielleicht auf dem Umwege über den Vater, unser erstes Ideal. Wir wissen, daß das Kind seinem Gotte die Züge des Vaters, des zornigen und des liebenden (Altes und Neues Testament), leiht und sich der Erwachsene in Momenten der Hilfsbedürftigkeit in den Schutz dieser infantilen Macht begibt.

Der Teufel, »Deus inversus», der eine Personifikation unseres elementaren Trieblebens (Freud) vom Standpunkt des ablehnenden Bewußtseins (oder auch der entgegengesetzt gerichteten, regredienten Strömung im Seelenleben) ist, kann, wenn er als von Gott abfallend dargestellt wird, die im Verhältnis zum Vater existierende Komponente des Hasses bedeuten, während Gott auch ein Symbol unseres Bewußtseins, unserer höchsten Sexualverdrängung, unserer sittlichen Persönlichkeit, kurz: unser Ideal ist.

In der Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt kann man zweierlei Systeme unterscheiden: das Emanations- und das Kreationssystem[2]. Dem erstgenannten begegnen wir in der griechischen Philosophie zuerst bei Heraklit und dann bei den Stoikern. Beide fassen das Wesen Gottes als feurige, erwärmende und bildende Kraft auf (Urfeuer bei Heraklit, *λόγος σπερματικός* bei den Stoikern), die alles in der Welt in ewig erneutem Kreislauf aus sich hervorgehen und in sich zurückströmen läßt, wobei das Ganze das Beharrende, sich ewig neu Erzeugende ist (Schwegler). Die Welt ist also eine Ausstrahlung Gottes in der Art, daß die mittelbare oder entferntere Emanation einen geringeren Grad von Vollkommenheit besitzt als ihr Prinzip, daß demnach die Gesamtheit des Seienden ein absteigendes Stufenverhältnis darstellt. Die Emanationslehre findet ihre großartige Ausgestaltung bei den Neuplatonikern, später bei Scotus Eriugena und Meister Eckhart, in der neuzeitlichen Philosophie kehrt sie beispielsweise bei

[1] »Die Gefühlsbedeutung des Vaters ist in Gott als äußerliche Macht projiziert.« Freud.

[2] Thomas von Aquino hat einen Mittelweg eingeschlagen.

Jakob Böhme und Spinoza[1] (dessen Auffassung sich in vielen Punkten eng mit der stoischen berührt) wieder. Dem Kenner der Psychoanalyse erscheint diese ganze Theorie, die sich auch im Wahnsystem des geistvollen Paranoikers Schreber[2] findet, als eine Projektion gewissermaßen endopsychisch wahrgenommener Libidovorgänge, als eine Darstellung der Emanation der beim Ich im Stadium des Narzißmus[3] verbleibenden Triebe, die zur Objektbesetzung führt, und der immer wieder zu diesem Ausgangspunkt erfolgenden Regression[4]. »Im Wechsel liegt Erholung«, sagt Heraklit. Ein solches Alternieren zwischen den zwei Strömungen gehört vielleicht zu den normalen Vorgängen in uns. Und der Unterschied im Rang, den beispielsweise ein Plotin zwischen dem »Unendlich-Einen«, wo die Entgegensetzung von Subjekt und Objekt aufgehoben ist, und der sinnlichen Welt als der entferntesten Emanation macht (νοῦς und Seele sind eingeschobene Glieder dieses kosmologischen Prozesses), drückt auf recht bezeichnende Art die verschiedene Bewertung von eigenem Sexualsubjekt-Objekt und dem fremden Libidoobjekt aus. Auch das von Plotin angewendete Gleichnis des Lichtes, welches, ohne selbst an seinem Wesen einzubüßen, in die Finsternis strahlt, deutet geradeso wie die »Gottesstrahlen« Schrebers auf ein Libidosymbol. Ich erinnere ferner an das, was ich oben über die intime Beziehung von Narzißmus und »Vaterimago« (Gott) gesagt habe.

Der vom Neuplatonismus wie von aller Mystik erstrebte subjektive Zustand der Ekstase, wo das Subjekt »sich des Absoluten innerhalb seiner selbst bemächtigt, es umarmt (!), wo das innere mystische Schauen[5] einer Berührung (ἄπλωσις) des Absoluten gleichkommt, wo das Subjekt sich vom Absoluten erleuchtet und erfüllt fühlt«, ist uns ebenfalls seinem Wesen nach schon bekannt (gesteigerte Introversion; die Vaterimago trinkt wie der Schatten in der griechischen Unterwelt gewissermaßen Blut und erwacht zu vollem Dasein). Der vermutete Zusammenhang zwischen Narzißmus und infantiler, konstitutionell verstärkter Schaulust[6] — Alfred Adler würde von einer Triebverschränkung sprechen — wird durch die große Bedeutung, die in den Plotinischen »Enneaden« dem »θεωρεῖν« eingeräumt wird, bis zu einem gewissen Grade bestätigt.

[1] Welcher Unterschied freilich zwischen dem Urfeuer Heraklits und der abstrakten Substanz Spinozas!

[2] »Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken«, Leipzig 1903, Mutze, p. 19.

[3] Vgl. Freud, Psychoanalyt. Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia, Jahrb. III, 1911, p. 54.

[4] Ich erinnere hier auch an die drei Momente des dialektischen Prozesses bei Proklos: Beharren, Heraustreten, Zurückkehren, *Μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή*.

[5] Das mystische Fühlen der Gottesnähe, das sogenannte persönliche innere Erlebnis.

[6] Die narzißtische Lust am eigenen Gliede ist mit der Lust, die Genitalien des anderen zu schauen, verschränkt. — Schreber macht auf p. 16 seines oben zitierten Buches folgende Bemerkung: »Die Seligkeit bestand in einem Zustand ununterbrochenen Genießens, verbunden mit der Anschauung Gottes.«

In der III. Enneade, Buch 8, antwortet die Natur jemandem auf die Frage: »Weswegen schaffst du?« »Weil ich eine schaulustige Natur bin.« Und über den Narzißmus, der unser aller Denkweise beherrscht, äußert sich Plotin in der V. Enneade, Buch 8, wie folgt: »Wir indessen, die nicht gewöhnt sind oder nicht verstehen, in das Innere zu schauen, jagen dem Äußeren nach, ohne zu wissen, daß es das Innere ist, was uns bewegt; wir gleichen einem Menschen, der beim Anblick seines eigenen Bildes nicht wüßte, woher es kommt, und ihm nachjagte.«[1]

Wir sagen nichts Neues, wiederholen vielmehr nur mit anderen Worten schon Gehörtes, wenn wir dem Gedanken Ausdruck geben, daß dieses Absolute, mag es nun (mit deutlichem Hinweis auf seinen Symbolcharakter) Urfeuer, Gottheit, Erstes, Substanz, Geist, Wille oder wie immer heißen, oft gegenüber der flüchtigen, veränderlichen Sinnenwelt die unveränderliche Libido gegenüber ihren ewig wechselnden Besetzungen bedeuten kann. Im »Rigveda« ist die Welt direkt als Libidoemanation aufgefaßt. In Wagners »Tristan und Isolde« kommt es auf dem Höhepunkt der Liebesraserei zu einem Weltuntergange. Indes hier das Sexualobjekt alle der Außenwelt geschenkten Besetzungen an sich zieht, saugt während des stürmischen Stadiums der Paranoia das Ich des Kranken selbst diese Besetzungen ein, wodurch die Weltkatastrophe herbeigeführt wird[2].

Das Versinken in die eigene Libidoquelle, das Verlangen, in die eigenen Eltern wieder einzugehen, den Weg von neuem zu betreten, der in die dunkelste, fernste Vergangenheit, ins Absolute zurückführt, drückt auch den Wunsch jener mächtigen Strömung in unserem Innern aus, zu einem neuen und anders beschaffenen Leben geboren zu werden. Wie hier kosmisches und egoistisches Gefühl durcheinanderspielen, läßt sich im einzelnen nicht mehr sagen.

Im Absoluten ist der Unterschied zwischen Subjekt und Objekt ausgelöscht. Dies wird von dem Individuum als lustvoll empfunden und ist unseres Erachtens von wesentlicher Bedeutung bei den ästhetischen Einfühlungsvorgängen. Vielleicht liegt darin eine Art Sehnsucht nach dem Zustande vor der Geburt[3].

Abschließend möchte ich noch die Emanationstheorie[4] J. Böhmes mit wenigen Worten berühren. Da ist vorerst seine Lehre von der ewigen Natur in Gott. Der anthropologische Dualismus zwischen Materie, Unreinem, Finsternis auf der einen und Geist, Bewußtsein, Licht auf der anderen Seite wird in Gott, den

---

[1] Nach einem alten Mythus war Bacchus, als er sich in einem Spiegel betrachtete, so entzückt von seiner Schönheit, daß er die Natur nach seinem Bilde formte. (Zit. bei O. Kiefer, Die Enneaden des Plotin, Diederichs, 1905.)

[2] Freud, Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia, Jahrb. III, p. 61.

[3] Vgl. Karl Joel, »Das Urerlebnis«. Zit. bei Jung, Jahrb. IV, p. 316.

[4] Eigentlich eine Verbindung von Emanation und Kreation.

gemeinsamen Urgrund, als von Anfang an bestehend, verlegt — eine Umgehung, nicht eine Lösung des Problems von Körper und Geist. Hier wird der Widerstreit von Bewußtem und Unbewußtem unnötigerweise auf Gott übertragen, Gott ist bei Böhme nichts anderes wie eine Projektion seiner eigenen neurotischen Psyche. Es ist, als ob Böhme den Konflikt, dessen Lösung für ihn zu schwer war, vertrauensvoll seinem Vater übergeben hätte. Da ihm ein Machtspruch Gottes zum Verständnis der Schöpfung nicht genügte, suchte er nach einer natürlichen Erklärung der Natur und entdeckte so zwei letzte Qualitäten. Weil aber die Annahme von zwei selbständig existierenden Urelementen mit seiner religiösen Gesinnung unvereinbar gewesen wäre, setzte er diesen Gegensatz in Gott selbst — er unterschied ein sanftes, wohltätiges und ein grimmiges, verzehrendes Wesen (das vollkommenste Wesen und die böse Welt). Alles Feurige, Bittere, Herbe, Zusammenziehende, Finstere, Kalte kommt aus einer göttlichen Herbigkeit, Bitterkeit, Kälte und Finsternis, alles Milde, Glänzende, Erwärmende, Weiche, Sanfte, Nachgiebige aus einer milden, sanften, erleuchtenden Qualität in Gott[1]. Die Erscheinungswelt spaltet sich noch einmal in Gutes und Böses, Schönes und Häßliches, Wahrheit und Irrtum. Wir dürfen vielleicht sagen, daß die dem Vater gegenüber herrschende ambivalente[2] Gefühlseinstellung auf Gott projiziert und auf sie alle Verschiedenheit in der Qualität der Dinge zurückgeführt wurde. Ich erinnere an dieser Stelle auch an Empedokles, der zwei Kräfte als Prinzipien der Bewegung annahm: die Liebe als das Vereinende und den Haß als das Trennende.

Im Gegensatz zu der Emanationstheorie, wo die Erscheinungswelt aus dem Ding an sich emaniert (mit oder ohne Remanation), ist nach der Kreationsauffassung das Ding an sich von uns völlig wesensverschieden. Für Augustinus, den bedeutendsten Vertreter dieser Richtung, ist »mundus a deo ex nihilo creatus«. Über die Bedeutung des »nihil« ist viel gestritten worden, einige nahmen ein totales Nichts an, andere meinten, das »nihil« heiße soviel wie wüste ungeformte Materie. In diesem Falle würde es sich um die stärkste Entwertung des gegenüber der Emanationstheorie immerhin wenigstens noch vorhandenen sexuellen Partners[3] handeln.

Das anfängliche Befremden über diese Gleichstellung von letzten kosmischen Potenzen und den zwei Geschlechtern verliert ein gutes Stück seiner Berechtigung, wenn man sich vor Augen hält, daß die Menschheit in ihren urtümlichen Bildern überall den Körper, die Materie (vgl. den etymologischen Zusammenhang mit mater) als das weibliche, negative, gebärende, den Geist, das Erkennen

[1] Zit. nach L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, p. 58. Kröners Volksausgabe.

[2] Nach einem treffenden Ausdruck von E. Bleuler.

[3] Bei einem Philosophen unserer Tage, O. Weininger, ist die Gleichung Weib-Nichts-Materie zu neuem Leben erwacht.

als das männliche, positive, zeugende Prinzip aufgefaßt hat. In der indischen Bhagavad Gita werden die Körper Kschetra (Gefäße, fruchttragender Boden, Mutterleib) genannt. Dasjenige, was (in demselben) Bewußtsein hat, heißt Kschetradschna (der Geist). Der höchste Weltgeist ist die erzeugende, befruchtende Kraft, die Weltseele (Paramatma) in der ganzen Natur. Und in der Lehre des Buddhismus ist das Erkennen die formende Kraft, die aus den materiellen Elementen ein Wesen, das einen Namen trägt und mit einem Körper bekleidet ist, entstehen läßt[1]. Die chinesische Schrift besitzt für das Wort »Weib« und das Wort »Negation«[2] das gleiche Zeichen. Die Beispiele ließen sich natürlich vermehren.

Hätte — um an das Frühere wieder anzuknüpfen — das »nihil« hingegen die Bedeutung eines völligen Nichts, so käme bei der Erschaffung der Welt etwas Ähnliches wie der früher erwähnte Glaube an die »Allmacht der Gedanken«[3] in Betracht. »Und Gott sprach[4]: Es werde Licht. Und es ward Licht.« Gott ist hier der wunscherfüllenden endopsychischen Instanz gleichzusetzen.

Zur Unterstützung dieser »sexualistischen« Interpretation führe ich folgende Sätze Jungs an: »Bei Anaxagoras handelt es sich darum, daß die lebendige Urpotenz des *νοῦς* der toten Urpotenz der Materie wie durch einen Windstoß die Bewegung erteilt. Dieser *νοῦς*, der dem späteren Begriff des Philo, dem *λόγος σπερματικός* der Gnosis und dem paulinischen *πνεῦμα* sowie dem *πνεῦμα* der nebenchristlichen Theologien schon recht ähnlich ist, hat die alte mythologische Bedeutung des befruchtenden Windhauchs, der die Stuten Lusitaniens und die ägyptischen Geier befruchtete.«

Es ist im höchsten Grade bemerkenswert, daß die bei den Naturvölkern überaus verbreiteten Weltelternmythen, die sich indes auch in den Kosmogonien[5] der Kulturvölker finden, in den entwickelten Religions- und Philosophiesystemen zumeist den Schöpfungen der Welt durch Gott allein den Platz einräumen, was sich vielleicht dadurch erklärt, daß die Libidobesetzung der Mutter infolge von Inzestwiderständen schon sehr bald und in ausgiebiger Weise auf den Vater verschoben wurde, wodurch dessen beinahe pathologische Überbesetzung begreiflich wird. Ich hege überhaupt die Vermutung, daß die religionsbildende Kraft vom Sohne ausgeht, Religion hat der Sohn, indes der Vater (nach einer Äußerung Freuds) die Gesetze gibt. Der Gott der Juden ist ein strenger Gesetzgeber der Unmündigen, das Christentum (wohl auch der Mithraskult) die Schöpfung

---

[1] Oldenberg, Buddha, p. 256.

[2] Was am Weibe negiert wird, ist der Penis. Die Feststellung dieses Unterschiedes hat für das kindliche Denken die folgenreichste Bedeutung.

[3] Vgl. auch den bergeversetzenden Glauben des Christentums!

[4] Wir haben an früherer Stelle Gelegenheit gehabt, auf die Identifikation von Sprechen und Zeugen hinzuweisen.

[5] Unter den Gnostikern ist es namentlich Bardesanes, der dem »Vater des Lebens« eine weibliche Gottheit als empfangende Potenz bei der Weltbildung zur Seite gab.

des mündig gewordenen liebenden Sohnes. Das Alte Testament kennt nur den Begriff des Gerechten, nicht den des Heiligen wie die Jesus-Religion (Kassner). Der Heilige ist ein Mensch, der, um nicht eine Person lieben zu müssen, alle, ja alles liebt[1] und so auf eine archaische Stufe regrediert, wo die Sonne sein Bruder und der Mond seine Schwester ist (hl. Franciscus von Assisi, ähnlich manche Geisteskranken). Der Heilige hat ein exquisit infantiles Weltbild: es ist alles eine Familie, die Eltern sorgen schon für einen[2].

Einen Hinweis auf die der Verdrängung verfallene Bedeutung der Mutter können wir — wie oben festgestellt wurde — in der völlig zurücktretenden Rolle entdecken, die in einem System die Materie, aus der Gott die Welt schafft, gegenüber seiner Allmacht spielt. Es besteht ein tieferer Konnex zwischen der Tendenz zur Entwertung des Weibes, die aus der Sexualablehnung[3] resultiert, und dem neurotisch verstärkten Glauben an den besonderen Realitätsgrad des Geistigen. Die zurückgezogene Libido hat eine Überbesetzung des Denkens zur Folge. Aber »naturam si expellas furca, tamen usque recurret«. Die blutlosesten Begriffsverhältnisse werden nun einmal nach dem Vorbild des Sinnlichen aufgefaßt.

Allgemeinste Seinskategorien sollen die einzelnen Erscheinungen »erzeugen«, ihre Gesetze sollen sich Befolgung »erzwingen«[4]. Noch die Hegelsche dialektische Methode, die die der Position zur Seite gestellte Negation zum Vehikel des dialektischen Fortschritts und der realen Entwicklung überhaupt macht, zeigt die Spuren dieser irdischen Herkunft. Selbst die höchsten intellektuellen Operationen sind also oft an die Vorbildlichkeit des Sexuellen gebunden.

Die Annahme, daß die Erscheinungen durch Gott allein erzeugt werden, hat ihre Heimstätte in der Religion und geht wohl auf die früher erwähnte Abkehr von der Mutterlibido und entsprechend verstärkte Besetzung der Vaterimago zurück. Der Glaube an die Allmacht der Gedanken fließt ununterscheidbar in den Glauben an die Allmacht des Vaters über. In der christlichen Religion hat Gott seinem Sohn gegenüber direkt androgynen Charakter, indem er mit einer Gebärmutter versehen wird (Mißlungene Verdrängung des anderen Elternteils). Bei Petavius, de Trinitate lib. V. c. 7, § 4 heißt es: »Ebenso sagt die Schrift, daß der Sohn aus der Gebärmutter vom Vater erzeugt sei; denn obgleich in Gott keine Gebärmutter, überhaupt nichts Körperliches ist, so ist doch in ihm wahre Erzeugung, wahre Geburt, die eben mit dem Worte: Gebärmutter, angezeigt wird.«

[1] Vgl. die Worte: »Da sie (die Welt) ein Korn Staubes ist, nimm allen Staub an dein Herz! Da du einen Menschen nicht lieben darfst, liebe alle Menschen!«

[2] Wie ganz anders empfand die Antike mit ihrer Distanz zum Objekt, ihrem kriegerischen Hasse gegen die Feinde.

[3] Ihre Gründe sind inzestuöser Natur.

[4] Vgl. G. Simmel, Vom Wesen der Kultur, Österr. Rundschau, XV. Bd. 1908, p. 36.

Es ist nicht völlig ausgeschlossen, daß die Fiktion einer leiblichen Abstammung vom Vater die Überkompensation eines infantilen, namentlich aber von Zwangskranken gehegten Zweifels, ob man der Sohn seines Vaters sei,[1] bedeutet. Nach der Anschauung der mazdäischen Sekte Gajomarthija entstand Ahriman durch den Zweifel des Gottes Jazdans[2]. Man darf aber anderseits nicht vergessen, daß der Glaube an das Hervorgehen des Kindes aus dem Vater ein der primitiven Denkweise nicht fremder ist: er findet sich so gut bei Stämmen Südostaustraliens wie in den »Eumeniden« des Äschylus, in der Bibel u. a. a. O.

Daß Gott gerade einen Sohn hat, findet möglicherweise eine (freilich nur partielle) Erklärung in der bekannten kindlichen und mythologischen Auffassung, daß die Mutter Töchter macht, der Vater Söhne.

Im Vorübergehen sei nun bloß mit einigen Worten dreier Lehren Erwähnung getan, die im Laufe der Zeit immer wieder die Gedanken der Philosophen beschäftigt haben: ich meine den Glauben an eine Präexistenz, an die Seelenwanderung und an »die ewige Wiederkehr des Gleichen«. Die erstgenannte Überzeugung hat wohl ihre individuelle Wurzel in dem bekannten Gefühl des »déjà vu«, das nach Freud[3] der Erinnerung an eine unbewußte Phantasie entsprechen soll. Die Präexistenz ist höchstens eine solche in bezug auf die Existenz des Erwachsenen, der infolge einer großen Lücke in seinem Gedächtnis seiner Kindheit ganz fremd geworden ist und sie als ein früheres, anderes Dasein empfindet. Charakteristisch hiefür ist der Ausspruch von Liebenden, die ihr Objekt unbewußt nach dem Vorbild der Mutter gewählt haben: Mir ist, als hätte ich sie schon vor Jahrtausenden gekannt, als hätten wir bereits auf einem anderen Stern zusammen gelebt, und so ähnlich[4].

Die mit dem Glauben an eine Präexistenz verwandte Auffassung, daß die noch nicht geläuterten Seelen nach dem Tode einer Wanderung durch neue Menschen-, Tier- oder Pflanzenleiber unterworfen sind, entspringt in erster Linie wohl ethisch-religiösen Motiven, vor allem dem Glauben an eine sittliche Weltordnung. Auch das Bewußtsein, daß unser innerstes Wesen mit seinen Begehrungen und Fähigkeiten in einem individuellen Dasein nie und nimmer erschöpft werden könne, mag bei der Entstehung dieses allerdings überwiegend pessimistisch gefärbten Glaubens mitgewirkt haben. Eine Bestätigung schien dem Anhänger der Seelenwanderungslehre aus der Außenwelt entgegenzukommen: er konnte in einer Zeit, wo die

[1] Lichtenberg, »Ob der Mond bewohnt ist, weiß der Astronom ungefähr mit der Zuverlässigkeit, mit der er weiß, wer sein Vater war, aber nicht mit der, woher er weiß, wer seine Mutter gewesen ist«. (Zit. bei Freud, Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose, Jahrb. I., 1909.)

[2] Zit. bei J. Nelken, Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen, Jahrb. IV, p. 536.

[3] Freud, Zur Psychopathologie des Alltagslebens. Berlin 1910, p. 139.

[4] »Das Geheimnis der Reminiszenz« im Sinne Schillers.

ihn umgebenden Objekte noch mit Libido besetzt und zum Teil schon im Begriffe waren, Libidosymbole zu werden, oder auch später, wenn die Libido, von ihrem ursprünglichen Ziele aus irgendwelchen Gründen abgelenkt, sich an die Gegenstände der Natur heftete, in dem Blicke eines Hundes so gut wie im Wehen einer Pflanze eine ihm ähnliche Seele vermuten, die wie zur Strafe — denn der Mensch hatte sich schon als Krone der Schöpfung empfinden gelernt — in diese Gestalten gebannt zu sein schien. Nur seine untermenschliche Natur, seine bösen Triebe und Neigungen, personifizierte er nun in gewissen Tieren. Erhielt ein Tier den Charakter eines Libidosymbols, so setzte das einen Dualismus im Menschen, einen Widerstreit zwischen Bewußtem und Unbewußtem voraus. Auf diesem Boden erst waren ethisch-religiöse Wertungen entstanden, die, vom Standpunkt des ablehnenden Bewußtseins aus vollzogen, die Existenz der Seele in einem solchen tierischen Symbol als Erniedrigung auffassen mußten.

Die Seelen wandern also in dem Maße, als die Libido wandert. Ein auffallender Hinweis auf ihre Gleichstellung findet sich in der Schreberschen Biographie[1]. Auf p. 333 lesen wir: »Die Seelen gleichen kleinen Kindern, die auf ihre Naschware — die Seelenwollust — nicht einen Augenblick verzichten können oder wollen.«

Die dritte der zu besprechenden Theorien, die Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen, ist uralt[2], tritt bei den Orphikern, bei Pythagoras, Heraklit, Anaximander und Empedokles, dann bei Plato und den Stoikern auf und wir finden sie bei Nietzsche wieder (verwandte Anschauungen sprachen auch Herder und Goethe aus). So wie Nietzsche die Lehre von der »ewigen Wiederkunft« in der »fröhlichen Wissenschaft«[3] formuliert: »Jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Große dieses Lebens muß dir wiederkommen und alles in derselben Reihe und Folge — und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer umgedreht — und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!« — in dieser Übertreibung und Überschätzung des Augenblicks erscheint sie jeder realen Berechtigung entbehrend. Sie hat ihre Quelle in der Beobachtung äußerer und innerer Periodizität; auch das bekannte unheimliche Gefühl, genau dieselbe Situation schon einmal erlebt zu haben[4] — das oben zur flüchtigen Erörterung gelangte — mag

[1] Schreber erwähnt übrigens auch flüchtig die Seelenwanderung (l. c., p. 15): »Die betreffenden Menschenseelen wurden dabei (nämlich bei der Seelenwanderung) auf anderen Weltkörpern, vielleicht mit einer dunklen Erinnerung an ihre frühere Existenz, zu einem neuen menschlichen Leben gerufen, äußerlich vermutlich im Wege der Geburt, wie es sonst bei Menschen der Fall ist«.

[2] Assyrisch-babylonischen Ursprungs.

[3] Ähnlich dann auch im »Zarathustra«.

[4] »L'essentiel du ‚déjà vu' est beaucoup plutôt la négation du présent que l'affirmation du passé.« P. Janet, Les névroses, Paris, Alcan, 1910.

seinen Anteil an der Entstehung dieses Glaubens haben. Es ist dann ferner der periodische, für alle Entwicklung im Menschen wesentliche Wechsel in der progredienten und regredienten Strömung unseres Seelenlebens, der sich der endopsychischen Wahrnehmung bemerkbar macht und bei Heraklit eine durchsichtige symbolische Darstellung erfahren hat: im Weltgeschehen existieren zwei ewig alternierende Prozesse, der Weg des Urfeuers nach unten (ὁδός κάτω), der Prozeß der Erstarrung, durch den die Einzeldinge (Natur) entstehen, — und das Übergehen ins Feuer, der Weg nach oben (ὁδός ἄνω). Ganz ähnlich lautet die stoische Lehre von der periodischen »ἐκπύρωσις« und »παλιγγενεσία« der Welt; immer entstehen dieselben Menschen, die das gleiche Geschick erfahren.

Ich erinnere hier auch an die Goetheschen Verse aus der »Legende«: »Immer wird es wiederkehren, immer steigen, immer sinken, sich verdüstern, sich verklären, so hat Brahma dies gewollt.« Im paranoischen System Schrebers findet gleichfalls diese Lehre »von dem ewigen Kreislauf der Dinge, der der Weltordnung zugrunde liegt«, Erwähnung. Auf p. 19 seiner »Denkwürdigkeiten usw.« lesen wir: »Indem Gott etwas schafft, entäußert er sich in gewissem Sinn eines Teiles seiner selbst oder gibt einem Teil seiner Nerven eine veränderte Gestalt. Der scheinbar hiedurch entstehende Verlust wird aber wiederum ersetzt, wenn nach Jahrhunderten und Jahrtausenden die selig gewordenen Nerven verstorbener Menschen, denen während ihres Erdenlebens die übrigen erschaffenen Dinge zur körperlichen Erhaltung gedient haben, als ,Vorhöfe des Himmels'[1] ihm wieder zuwachsen.« Hier ist — wie auch aus anderen Stellen des Buches zur Genüge hervorgeht — das Aussenden und Wiedereinziehen der Libidobesetzungen in dinglicher Weise zur Darstellung gebracht. In endopsychisch wahrgenommenen Libidovorgängen können wir also die gemeinsame Grundlage der Emanations- (beziehungsweise Remanations-) Systeme und bis zu einem gewissen Grad auch der Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen erblicken. Ewigkeit, Zeitlosigkeit ist eine dem Unbewußten wesentliche Bestimmung. Eine psychoanalytische Untersuchung der buddhistischen und vorbuddhistischen Spekulation würde wahrscheinlich eine Beziehung zwischen ihrer Verinnerlichungstendenz und der gering geschätzten Rolle, die der Zeitbegriff[2] in ihr spielt, aufdecken.

Im folgenden gehen wir zu einem anderen Kapitel über: wir wollen nämlich die typischen Begriffe der Welt in aller Kürze vom Standpunkt der Psychoanalyse aus mustern, um festzustellen, welcher Weltbegriff einer solchen Prüfung standhält und sich nicht als durch unbewußte Motive bestimmt erweist. Die Aufgabe der Psychoana-

[1] Der Ausdruck »Vorhöfe des Himmels« kommt auch bei Eckhart vor.

[2] Das scheint auch mit Eigentümlichkeiten des indischen Volksgeistes zusammenzuhängen, »der für das Wann der Dinge nie ein rechtes Organ gehabt hat« (Oldenberg).

lyse ist also eine rein negative. Was uns als wesentlich neurotische, infantile oder primitive Betrachtungsweise der Wirklichkeit erscheint, scheidet aus der Gruppe der Weltanschauungen, die auf objektiven Wert Anspruch erheben, aus, ohne daß die Psychoanalyse es als ihre Aufgabe erachten dürfte, innerhalb dieses Kreises selbst endgiltige Entscheidungen zu treffen. Als rein psychologisch orientierte Wissenschaft hat sie den Erkenntnisinhalt als psychischen Tatbestand hinzunehmen und zu versuchen, auf seine individuellen und generellen Entstehungsbedingungen zurückzugehen, eine erkenntnistheoretische Würdigung liegt ihr fern, sie kann nicht die Giltigkeit von Normen begründen; denn aus der eindringendsten Kenntnis dessen, was ist und geschieht, leitet sich nicht mit innerer Notwendigkeit ab, was sein und geschehen soll. Wer sich für eine kritische Untersuchung, die den Erkenntnisinhalt seiner Geltung, seiner Bedeutung und Tragweite nach nimmt, interessiert, möge die vorzügliche Arbeit eines Wiener Philosophen: Weltbegriff und Erkenntnisbegriff, von Dr. Viktor Kraft[1] einsehen.

Gehen wir vorerst von der fundamentalen Einteilung der Weltbegriffe in monistische und dualistische[2] (eventuell pluralistische) aus, so werden wir auf der einen Seite die materialistische Auffassung den Weltbegriff der psychophysischen Identität, den idealistischen und positivistischen Weltbegriff, auf der anderen Seite den realistisch-dualistischen Weltbegriff vorfinden. Ich füge hinzu, daß sich diese einzelnen Typen trotz des befremdenden, ja verdrehten Eindrucks, den dieser oder jener auf den sogenannten gesunden Menschenverstand machen mag, schließlich nur als konsequente Fortbildungen der naiven, an inneren Widersprüchen reichen Weltansicht, eines »vagen Dualismus« (Jerusalem), herausstellen.

Der Materialismus, die bequemste und plumpste Art, die Verschiedenheit von Seelischem und Körperlichem aufzuheben, ist ja seinem Wesen nach bekannt. Das Seelische mit einem Gehirnvorgang einfach zu identifizieren — wie es der primitive Materialismus tut —, ist offensichtlich falsch, dabei ist er aber doch eine der verbreitetsten Weltansichten. Es ist schon viel weniger grob, wenn man das Seelische als Resultat körperlicher Vorgänge auffaßt oder jenes an diese unlösbar geknüpft denkt. Hier ist bereits ein Dualismus, obzwar noch nicht auf dem Boden der Gleichberechtigung, angedeutet.

Einer gewissen Beliebtheit erfreut sich in philosophischen

[1] Joh. Ambros Barth, Leipzig 1912. — Ich halte mich im nachstehenden an sein Schema.

[2] Diese Gliederung hat mit der metaphysischen Frage nach einem Jenseits, heiße es nun wahres Sein, Ideenwelt, Ding an sich oder Noumenon, unmittelbar nichts zu schaffen. Hier handelt es sich bloß um das psychophysische Problem: Zwei Wesenheiten oder eine? indes die Annahme eines Jenseits zumeist die Tendenz zur Entwertung der gegebenen körperlich-geistigen Welt voraussetzt. Es gibt freilich auch einen metaphysischen Idealismus, der beide Probleme zusammen erledigt. In Wirklichkeit fließen sie leicht ineinander über.

Kreisen der Begriff der psychophysischen Identität. Entweder werden Physisches und Psychisches als Erscheinungsweisen desselben unbekannten Wesens oder als eine zweifache Beschaffenheit des einen Absoluten, als zwei Arten von Eigenschaften, von »Attributen«, von »objektiven Realitätsformen« angesehen. Kraft hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die erste Auffassung ein Subjekt als Träger eines Bewußtseins voraussetzt, indem sich das X »das eine Mal von innen, das andere Mal von außen, das eine Mal direkt in der Selbstwahrnehmung, das andere Mal indirekt, d. h. durch die Sinnesorgane«[1] darstellt. Wir stünden also wieder vor einer Dualität von Sein und Bewußtsein, vor einem Phänomenalismus. In der zweiten Fassung liegt ein wirklicher, allerdings metaphysischer Monismus vor. Diese Ineinsetzung jenseits der Erfahrung hat die deutlich empfundene Verschiedenheit von Geist und Materie zur Bedingung und ist ein bloß spekulativer Gedanke.

Ein Monismus, wenn auch zumeist empirischer Art, ist die Lehre des Positivismus und Idealismus. Vorab eine kurze Bemerkung über die beiden Termini: sie sind keineswegs etwas Eindeutiges. Man spricht von einem subjektiven, objektiven, absoluten, transzendentalen, metaphysischen, erkenntniskritischen, psychologischen, ja »magischen« Idealismus, man unterscheidet den Positivismus Auguste Comtes, von dem eines J. St. Mill, Laas und Avenarius. Beschränken wir uns auf diesen letzteren. Er erhebt das »Bewußtsein zum übergeordneten Begriff, der sowohl Körperliches als Seelisches in völlig neutrale Erlebnisphänomene auflöst. Beide bedeuten nur eine bestimmte Zusammenhangsbeziehung innerhalb des Bewußten (Eingeordnetheit im Natur-, im Ich-Zusammenhang). Derselbe Erkenntnisinhalt kann je nach der Eingliederung, je nach der Betrachtungsweise als seelisch oder körperlich genommen werden«[2]. Diese Trennung gegenüber dem Idealismus, der Bewußtsein und Seelisches gleichsetzt, ist jedoch im letzten Grund nicht haltbar; das Bewußte ist ja seiner Realitätsart nach nichts anderes wie das Seelische und damit ordnen sich Positivismus und Idealismus der gleichen psychoanalytischen Betrachtung unter.

Jeder Idealismus — der nach Krafts überzeugender Darlegung in seiner konsequenten Weiterbildung bewußtseinsimmanenter Subjektivismus werden muß — geht von einer unbewußten Tendenz zur Entwertung der materiellen Außenwelt aus. In der Gestalt des metaphysischen Idealismus beispielsweise läßt er neben der immateriellen Welt der Jdeen die niedrigere Welt der Körper und der Wahrnehmung bestehen, der Solipsist hingegen anerkennt überhaupt nur seinen individuellen Bewußtseinsinhalt: das Einzige, was existiert, sind seine Vorstellungen. Als eine Fortsetzung des vorplatonischen metaphysischen Gegensatzes von Erscheinung und

[1] Jodl, Lehrbuch der Psychologie, I. Bd., p. 91.
[2] Kraft, l. c. p. 122 ff.

wahrem Sein erweist sich der transzendentale Idealismus oder Phänomenalismus, der uns bloß eine Erkenntnis der Phänomena, aber nicht der erfahrungsjenseitigen Noumena einräumt und in sich nun auch den Gegensatz[1] von Seelisch-Bewußtem und Körperlichem einschließt. Auch diese Kantische Lehre leitet, energisch zu Ende gedacht, zum subjektiven Idealismus über. Der magische Idealismus eines Novalis — ohne nennenswerte wissenschaftliche Bedeutung — fußt auf dem Glauben an die »Gedankenallmacht«: die Körperwelt soll durch den Geist willkürlich beeinflußt werden, höchstes Ziel ist die faktische Aufhebung des Lebens durch den Willen.

Auch andere Gestaltungen des Idealismus: die Monadenlehre Leibniz', die Theorien Berkeleys, der subjektive Idealismus Fichtes, der objektive Schellings, der absolute Hegels bieten der erkenntniskritischen Betrachtung ebensoviele verschiedene Problemstellungen, für den Psychoanalytiker verschwimmen diese Unterschiede gegenüber der ähnlichen psychischen Ausgangssituation, auf deren Beschreibung es mir hier ankommt. Es handelt sich nämlich in allen Fällen um das Verhältnis zur äußeren Realität, deren objektiver Charakter vom Idealismus, wenn nicht aufgehoben, so doch mindestens graduell beeinträchtigt wird. Das Geistige, das von der naiven Weltansicht des Erwachsenen[2] überhaupt nicht als mit einem spezifischen Wirklichkeitsgrad versehen empfunden wird, erhält — wahrscheinlich infolge der von der Außenwelt zurückgezogenen Triebbesetzungen — ein ungewöhnliches, erhöhtes Realitätsgefühl. Ich habe den Ausdruck Triebbesetzungen gewählt, da ich mir vorstelle, daß das Interesse, das wir der Außenwelt entgegenbringen, nicht nur aus libidinösen, zumindest nicht aus »rezentsexuellen«[3] Quellen allein gespeist wird. Dabei ist folgender Unterschied zu beachten. Die Besetzungen, die von den Ichtrieben, namentlich vom Nahrungstrieb, ausgehen, sind infolge der besseren Befriedigung, die diesen Trieben gewöhnlich im Gegensatz zum Sexualtrieb gewährleistet ist, oft von geringer Intensität, ja, hier die Störungen des Kontaktes mit der Außenwelt viel seltener, da beispielsweise beim Nahrungstrieb eine halluzinatorische Besetzung des Erinnerungsbildes des Nahrungsobjektes praktisch wertlos ist, indes beim Sexualtrieb die Besetzungen vor allem infolge der stärkeren Berücksichtigung des Individuellen bei der Objektwahl und der größeren

[1] Der Dualismus von Körper und Seele hat seine Vorbereitung bereits in der späteren Stoa und dem Neupythagoräismus, seine Vollendung bei Augustin gefunden.

[2] Beim Primitiven und beim Kinde ist das Denken noch in reichem Maße sexualisiert; aus dieser Überbesetzung folgt der Glaube an die Allmacht der Gedanken (vgl. Freud, Über Animismus, Magie und Allmacht der Gedanken, »Imago«, II, 1).

[3] S. Jung, Wandlungen und Symbole der Libido, Jahrb. IV, p. 171 ff; an dieser Stelle wird einem genetischen Begriff der Libido das Wort geredet, »der das Rezentsexuale um einen beliebig großen Betrag an desexualisierter Urlibido erweitert«.

Schwierigkeit der Bedürfnisstillung ihrer Intensität nach erhöht sind, Störungen leicht eintreten und jederzeit der Rückzug auf sich selbst, die Introversion und Wiederbelebung der infantilen Imagines durchführbar ist. Mit Freud wird man die Möglichkeit von Rückwirkungen der Libidostörungen auf die Ichbesetzungen ebensogut zulassen dürfen wie die Umkehrung davon, die sekundäre oder induzierte Störung der Libidovorgänge durch abnorme Veränderungen im Ich. Da diese aber ziemlich selten sind, anderseits die Ichbesetzungen der Außenwelt auch im Falle einer Libidostörung noch aufrechterhalten werden, kann man faktisch, die gestörte Relation zur Umgebung auf den Ausfall des Libidointeresses allein zurückführen. Die endopsychische Wahrnehmung einer solchen Affektablösung (Differenzierung) kommt nun in dem Gefühl des Fremden[1], Traumartigen zum Ausdruck. Diese Affektablösung kann nur eine gewünschte, eine vollkommene oder teilweise gelungene sein. Den möglichen Zusammenhang einer solchen psychischen Konstellation mit dem »idealistischen« Standpunkt des Philosophen ersieht man vielleicht aus einer (natürlich einseitigen) Bemerkung Schopenhauers: er bezeichnet nämlich geradezu die Gabe, daß einem zu Zeiten die Menschen und alle Dinge als bloße Phantome oder Traumbilder vorkommen, als das Kennzeichen philosophischer Begabung[2]. Nun ist das sicherlich nicht die einzige Bedingung, um ein idealistischer Philosoph zu werden. Wir werden über einige weitere, wahrscheinlich notwendigen Voraussetzungen im zweiten Teil unserer Arbeit handeln.

Ziehen wir die »Denkwürdigkeiten« Schrebers zu Rate, jenes geistvollen Paranoikers, der ein in sich geschlossenes theologisch-philosophisches System errichtete, so erfahren wir daraus, daß sein Verkehr mit übersinnlichen Kräften — von denen er sich sehr bestimmte Vorstellungen macht — in dem Augenblick beginnt, wo die Libidoablösung von der Realität vollzogen wurde. Auch das dadurch bedingte Gefühl des Fremden fehlt hier nicht:[3] »In der Richtung des Bayrischen Bahnhofs sah ich über die Mauern der Anstalt hinweg nur einen schmalen Streifen Landes, der mir einen durchaus fremdartigen, von der eigentlichen Beschaffenheit der mir wohlbekannten Gegend völlig abweichenden Eindruck machte; man sprach zuweilen von einer ‚heiligen Landschaft'.« Es klingt fast wie eine innere Wahrnehmung der Hand in Hand mit der Ablösung

[1] Stekel, Die Sprache des Traumes, Bergmann, 1911, p. 437. Ferner: Löwenfeld, Über traumartige und verwandte Zustände, Zentralbl. f. Nervenheilk., 20. Bd., 1909. — Goethe: »Trocknet nicht, trocknet nicht, Tränen der ewigen Liebe; Ach, nur dem halbgetrockneten Auge wie öde, wie tot die Welt ihm erscheint!«

[2] Siehe auch C. Ph. Moritz, Anton Reiser, Reklam, p. 96: Beobachtung »eines unserer größten jetzt lebenden Philosophen hinsichtlich der Verwechslung von Traum und Wachen.«

[3] l. c. p. 72.

gehenden Introversion[1] der Libido, wenn Schreber sich an zwei Stellen seines Buches[2] folgendermaßen äußert: »Ein anderes Mal durchquerte ich die Erde vom Ladogasee bis Brasilien und baute dort in einem schloßartigen Gebäude in Gemeinschaft mit einem Wärter eine Mauer zum Schutz der Gottesreiche gegen eine sich heranwälzende gelbliche Meeresflut — ich bezog es auf die Gefahr syphilitischer Verseuchung.« Und die zweite Vision lautet: »Ich habe ferner Erinnerungen, nach denen ich eine Zeitlang in einem Schlosse an irgendeinem Meere gewesen bin, das in der Folge wegen drohender Überflutung verlassen werden mußte und aus dem ich dann nach langer, langer Zeit in die Flechsigsche Anstalt zurückgekehrt bin, in der ich mich auf einmal in den von früher bekannten Verhältnissen wiederfand.«

Es ist nicht ausgeschlossen, daß das in allen möglichen Mythologien und Kulten vorkommende uralte Motiv der Sintflut mit der Rettung eines einzigen Menschen neben anderen Determinanten auch auf die endopsychische Erkenntnis einer zum Stadium des Narzißmus regredierenden Strömung (wir gebrauchen noch immer das Bild!) der Libido zurückgeht. Wir werden also Schreber nicht widersprechen, wenn er findet, »daß in seinen Visonen Methode lag«. Und in der Sintflutsage selbst: der eine tugendhafte Mensch gegenüber den vielen Sündern — diese Fiktion verträgt sich sehr gut mit der narzißtischen Selbstüberschätzung, die sich bei Schreber in dem Glauben an eine unerhörte »Anziehungskraft auf die Gottesnerven« äußert.

Wenden wir uns wieder zu unserem eigentlichen Thema zurück. Das Gefühl des Fremden, das beispielsweise Schreber in den Menschen »flüchtig hingemachte Männer« erblicken ließ, bedeutet nicht viel anderes wie jener Schopenhauersche Eindruck von den Menschen als bloßen Phantomen oder Traumbildern.

Dieses Ineinanderfließen von Traum und Wirklichkeit scheint für die idealistischen Philosophen gewissermaßen von heuristischer Bedeutung für ihre Weltanschauung zu sein. Der Denker, der zuerst in der neueren Philosophie die Frage aufgeworfen hat: Vielleicht ist das Leben ein Traum? — Descartes schreibt in einem Brief[3] an seinen Freund Balzac vom Jahre 1631: »Ich schlafe hier jede Nacht zehn Stunden, und nachdem der Traumgott meinen aller Sorge ledigen Geist lange durch verzauberte Wälder, Gärten und Paläste geführt hat, in denen ich alle Freuden genieße, die die Märchen geschildert haben, vermengen sich allmählich beim Erwachen die Träume des Tages mit denen der Nacht.« In den »Meditationes

[1] Jung erklärt die Sintflut als Introversionssymbol. — Schon in der Ilias (XIV. Ges.) heißt es von Zeus, daß die Liebe seinen Sinn »rings umflutend bewältigt«.

[2] l. c. p. 74, 75.

[3] René Descartes Epistolae, Frankfurt 1692. Epistola CI ad Dominum Balzacium (Officii ergo).

de prima philosophia« stellt er eingangs die Behauptung auf, es lasse sich an allem zweifeln[1], nur nicht daran, daß wir zweifeln[2], also da das Zweifeln ein Denken ist, nicht daran, daß wir denken. Der von ihm gesuchte archimedische Punkt, der völlig gewisse und unzweifelhafte Satz ist dann für ihn das berühmte: Cogito ergo sum, ich denke und in diesem Denken besteht eben mein inneres Sein (Identität, nicht Folgerung). Das Denken ist die unmittelbar gewisse Tätigkeit in uns. Aber, fragt Descartes weiter, bin ich dessen auch wirklich sicher, könnte ich nicht von einem Dämon trotz der klaren und bestimmten Perzeption des Behaupteten getäuscht worden sein? Er geht nun zur Untersuchung des Daseins Gottes über und vermag im weiteren Verfolg nur durch Appellation an die Wahrhaftigkeit Gottes und seine Unfähigkeit zur Lüge die Realität der empirischen Welt zu beweisen.

Wer jemals Einblick in die Gedankengänge und Eigentümlichkeiten eines Zwangsneurotikers gewonnen hat, dem muß die Ähnlichkeit mit den Descartesschen Erwägungen und Zweifeln eine auffällige dünken. Die Isolierung von der äußeren Wirklichkeit, die Überschätzung der Denkrealität, der Zweifel und vielleicht auch die Rolle des Vaters, beziehungsweise Gottes — hiemit sind die hauptsächlichsten Übereinstimmungen aufgezählt. Ich füge hinzu, daß der Vater im Leben Descartes von großem Einfluß gewesen ist. Wenn es wahr ist, daß das Verhältnis zum Vater von vorbildlicher Bedeutung für das religiöse Verhalten eines Menschen ist, so dürfen wir uns nicht wundern, den aufgeklärten Philosophen sein Leben lang in einem respektvollen Verhältnis zur Kirche stehen zu sehen. Für seine Beziehung zu Gott findet Descartes folgende schwärmerische Worte[3]: »Die Überzeugung von dem warmen und innigen Anteil, den das allerhöchste Wesen an unserem Geschick nimmt, wird uns nicht nur mit Dankbarkeit ihm gegenüber erfüllen, sie wird auch das Gefühl einer außerordentlichen unsagbar großen Liebe zu ihm in uns wachrufen, ein Gefühl, das so mächtig zum Ausdruck gelangen kann, daß ihm sogar nichts von der sinnlichen Lebhaftigkeit und Glut, mit der die Liebe zu einem irdischen Geschöpf verknüpft ist, zu fehlen braucht.« Die sinnliche Liebe zu Frauen scheint indes im Leben des Philosophen im allgemeinen keine allzugroße Rolle gespielt zu haben. »Les enchantemens de voluptez«, berichtet sein erster Biograph Baillet[4], »ne purent agir

---

[1] Es gebe auch kein zuverlässiges Kriterium, um zu entscheiden, ob wir in diesem Augenblick träumen oder wachen.

[2] Ganz ähnlich schon Augustin: »Indem ich zweifle, weiß ich, daß ich der Zweifelnde bin«, und so erzeugt gerade der Zweifel die Überzeugung von der Realität des bewußten Wesens. An einer anderen Stelle: »Tu, qui vis te nosse, scis esse te? Scio. Unde scis? Nescio. Simplicem te scis an multiplicem? Nescio. Moveri te scis? Nescio. Cogitare te scis? Scio«. — Verwandt ist der Ausgangspunkt des Philosophierens bei Occam und Campanella.

[3] Akademieausgabe, IV. Bd., p. 608 und 609.

[4] A. Baillet, La vie de Mr. des Cartes, Paris 1691, Chap. VIII, p. 39.

en luy que très-foiblement contre les charmes de la philosophie et des mathématiques.«

Es liegt vielleicht ein tiefer psychologischer Sinn darin, daß für Descartes die Realität der Außenwelt aus der Existenz jenes so persönlich gestalteten Gottes folgte. Ludwig Feuerbach hat den wahren Sachverhalt folgendermaßen formuliert: »Alle Gewißheit von Dingen außer uns ist uns vermittelt durch die Urtatsache von der Existenz anderer Menschen (‚alter ego'). Denn ‚Ich' bin zugleich ein ‚Du' für den Nächsten.«

Soll man es wagen, Einzelheiten aus der Lebensgeschichte des Descartes mit seiner Stellung zum Vater in Zusammenhang zu bringen? Es hat im Leben des Philosophen — bald nach dem Abgang von der Schule — eine Periode gegeben, in der eine mystische Naturstimmung den anfänglichen Skeptizismus ablöste: es existiert, hieß es damals, nur eine lebendige Kraft in den Dingen, das ist die Liebe, das Mitgefühl und die Harmonie. Wie weit sind wir hier von jenem Zweifel an der Realität alles und jeden entfernt, der den ersten Abschnitt der »Meditationes« durchdringt! Muß es gerade ein Zufall sein, daß der junge Descartes nicht lange nach Ablauf dieser pantheistischen Epoche seines Denkens in die Dienste der aufstrebenden, freiheitlich gesinnten Niederlande trat und es vermied, an den inneren Kämpfen, die in seinem Vaterlande wüteten, teilzunehmen? Der auch äußerlich[1] dokumentierte Versuch, zur Unabhängigkeit zu gelangen, droht ihn aber in seinem Denken der Realität der Außenwelt zu entfremden — worauf die einleitenden Sätze der »Meditationes« hinzudeuten scheinen[2] —, bis er auf dem Umwege über Gott in alte Bahnen zurücklenkt und sein normales Verhältnis zur Umgebung wiedergewinnt.

Der oben erwähnte Vergleich des Lebens mit einem Traum ist natürlich längst vor Descartes gemacht worden. Wir treffen ihn in den indischen Veden und Puranas, bei Plato, Sophokles, Shakespeare und Calderon, dessen bekannte Dichtung Schopenhauer »ein gewissermaßen metaphysisches Drama« nennt.

Ich möchte schon jetzt[3] einem Mißverständnisse vorbeugen, das möglicherweise aus meiner Nebeneinanderstellung des Philosophen Descartes und eines beliebigen Zwangskranken entstanden sein könnte: es fällt mir nicht ein, zu behaupten, daß beide völlig identisch seien. Ein großer Denker, bei dem man ähnliche neurotische Züge nachweist, ist viel mehr, wenngleich er in manchen Fällen

---

[1] Descartes nahm Kriegsdienste in fremden Ländern. — Bezüglich der Reiselust des Philosophen verweise ich auf meinen Aufsatz »Zur Psychoanalyse des Reisens«, Imago, I, 5.

[2] »Quil falloit nier (aumoins pour quelque têms) qu'il y eût un Dieu; que Dieu pouvoît nous tromper; qu'il falloit révoquer toutes choses en doute; que l'on ne devoit aucune créance aux sens; que le sommeil ne pouvoit se distinguer de la veille« (Baillet).

[3] Man entschuldige die nun folgende längere Abschweifung, die in manchem wesentlichen Stück streng genommen in den zweiten Teil der Arbeit gehört.

auch ein Zwangsneurotiker ist. So wie wir mit dem pathologischen Experiment arbeiten, bedient sich vielleicht das Genie[1] gewissermaßen seines eigenen krankhaft veränderten Persönlichkeitsteiles, um mikroskopisch vergrößert das zu schauen, was dem gesunden Menschenverstand ewig entgeht. Ich will mich durch ein erfundenes Beispiel deutlicher machen. Die Tatsache der Determiniertheit des Willens ist wohl eine feststehende: aber der normale Mensch fühlt sie nicht, man wird ihm nicht leicht ausreden können, daß sein Wille völlig frei sei. Es mußte denkbarerweise ein einzelner kommen, der sich — was in der Neurose der Fall sein kann — nicht als den nach Willkür schaltenden Urheber seiner Handlungen empfindet, um den richtigen Tatbestand zu erraten[2]. Mit einem Wort: Nervöse Störungen können einen heuristischen Wert besitzen; indem sie den besonders befähigten Geist in eine bestimmte Richtung einstellen, ermöglichen sie es ihm, neue Seiten des Daseins zu entdecken. Man kann vielleicht die Behauptung wagen, daß die Neurosen den Fortschritt machen; es ginge jedoch entschieden zu weit, sie für den Fortschritt zu erklären.

So berechtigt es nun auch in manchen Fällen ist, die verdrängten Triebkräfte des Unbewußten bloß als Agens — ohne nennenswerten inhaltlichen Einfluß auf die Denkprodukte des Philosophen — zu betrachten, so begründet ist in anderen Fällen die Annahme einer materialen Determinierung durch unbewußte Phantasien. Zwischen einer bloßen Steigerung der im Ichbetrieb vorhandenen Anlagen und einer stärkeren Vermengung mit dem Sexualtrieb im einzelnen Falle zu entscheiden, ist bisweilen fast unmöglich. Die größere oder geringere Anerkennung bei den anderen ist ebenfalls kein zuverlässiges Kriterium in der Frage nach dem Anteilsverhältnis des Wunsch- und Erkenntnismaterials. Was subjektiven Wert für den Neurotiker besitzt, kann immer auch einen mehr oder weniger objektiven (Massen-) Wert darstellen, d. h. mehr oder minder allgemein giltig werden. Nicht ein (fiktiver?) Wert an sich spielt in den Augen der Mehrzahl eine Rolle, sondern die Frage, ob das betreffende Geistesprodukt die Gemütsbedürfnisse möglichst vieler Menschen befriedigt. Und da ist zu sagen, daß die sogenannten interessanten Philosophen, ein Platon, ein Schopenhauer vielleicht weniger Erkenntnis- und mehr Wunschmaterial bieten als beispielsweise ein Locke, ein Spencer, ein Auguste Comte, dabei

---

[1] Man hat der Psychoanalyse — mit Unrecht, wie mir scheint — vorgeworfen, daß sie das Genie verdächtige und verkleinere. Sie hat bloß — was keineswegs selbstverständlich schien — nachgewiesen, daß auch der Genius nicht von oben kommt, sondern aus dunkler Tiefe nach oben geht. Sie hat ferner zwischen Echtem und Falschem oder sagen wir: zwischen objektiver Erkenntnis und subjektiver Phantasie unterscheiden gelehrt. Ihr Fehler war freilich bisweilen, die Dinge ohne die nötigen Einschränkungen und in allzu schroffer, einseitiger Form geschildert zu haben.

[2] Ich behaupte nun aber keineswegs, daß sich der Vorgang tatsächlich so abgespielt hat.

aber viel weiter reichende Wirkungen erzielt haben. Sie heißen dem interessant, dessen gleichgestimmtes Unbewußte sie mitschwingen lassen. Die größere oder geringere Allgemeinheit der Komplexe und die Art ihrer Darstellung (die intellektuelle Blendung) entscheidet über ihre Aufnahme bei den anderen.

Bei der zweiten Gruppe von Denkern, den nüchternen, handelt es sich nur zum geringsten Teil um das Ausleben der Komplexe und ein solches durch das Unbewußte nicht wesentlich gefälschte Weltbild verdankt seine Entstehung bloß einem kräftigen Forschertrieb, zu dem sich eine in Wißbegierde sublimierte Libido als Verstärkung gesellt. Der bei diesen Denkern nicht zu unterschätzende Anteil der Ichtriebe soll noch im Verlauf unserer Arbeit zur Sprache kommen.

Auf dieser nicht mehr mythologischen Stufe des Erkennens hätte es keinen Sinn, das Unbewußte für die Forschungsresultate verantwortlich zu machen, da die Libido hier bloß als Motor des Denkens wirkt. Es wäre geradeso, wie wenn man aus dem Brennmaterial der Lokomotive die Eigentümlichkeit der durchfahrenen Landschaft herleiten wollte.

Die vorläufige Unterscheidung von nüchternen und mythologischen Philosophen deckt sich ungefähr mit der von »Denkern« und »Schauern« (Chamberlain), wozu ich bemerke, daß diese Bezeichnungen nur ein Mehr oder Minder, d. h. eine vorwaltende Anlage des Geistes ausdrücken. Vielleicht sind eigentliche »Weltanschauungen« bloß die Schöpfungen dieses visuellen Typus, dem der Typus des Dichters so nahesteht[1]. Ich erinnere nur an Plato. Es sei mir gestattet, über dieses Vorbild eines idealistischen Philosophen noch Einiges zu sagen.

Wenn wir ihn in die Nähe der Künstler stellen durften, so verdankt er dies nicht nur der hohen Kunst seiner Sprache, sondern auch seiner ganzen persönlichen Art, bildlich aufzufassen. Wer entsinnt sich nicht des glänzenden Vergleiches des irdischen Daseins mit dem Aufenthalt in einer unterirdischen Höhle am Anfang des siebenten Buches der »Republik«? Wieder im »Phädros« erscheint Plato die Seele unter dem Bilde eines Gespannes. Der vernünftige Seelenteil (λογιστικόν) ist der Lenker zweier geflügelter Rosse: eines edlen (des θυμοειδές) und eines unedlen (der ἐπιθυμία). Im »Staate« endlich wird der begehrende Seelenteil mit einem Hunde verglichen. Es sind aus der Traumdeutung bekannte Symbole, teilweise der funktionalen Kategorie[2], die als unvergeßliche Eindrücke in uns haften.

---

[1] Der halluzinatorische Charakter des Unbewußten dürfte bei den »Schauern« ein gewichtiges Wort mitzureden haben. Man könnte vielleicht kurz und ungenau sagen: Bei diesen findet eine Regression von Gedanken zu Bildern statt, während umgekehrt der Dichter aus Bildern einen gedanklichen Zusammenhang zu gewinnen sucht.

[2] H. Silberer: Bericht über eine Methode, gewisse symbolische Halluzinationserscheinungen hervorzurufen und zu beobachten. Jahrb. I, p. 517.

Platon der Künstler stellt in dem eben erwähnten Höhlenvergleich die Idee des Guten, die bei ihm wohl der Gottheit gleichkommt, durch das Bild der Sonne dar, bei deren Anblick der aus der Höhle Tretende Schmerz empfände, kaum vermöchte er die Helligkeit der Flamme zu ertragen. Wer den Nachtrag zu der Arbeit Freuds über Schreber[1] kennt, wird sich der Vermutung nicht erwehren können, daß das dort über das Verhältnis zur Sonne Gesagte denkbarerweise auch bei Plato seine Anwendung findet. Ich setze die bezeichnenden Stellen aus dem Aufsatz hieher: »Auf p. 48[2] erwähne ich das besondere Verhältnis des Kranken zur Sonne, die ich für ein sublimiertes ‚Vatersymbol' erklären mußte. Die Sonne spricht zu ihm in menschlichen Worten und gibt sich ihm so als ein belebtes Wesen zu erkennen. Er pflegte sie zu beschimpfen, mit Drohworten anzuschreien; er versichert auch, daß ihre Strahlen vor ihm erbleichen, wenn er gegen sie gewendet laut spricht. Nach seiner Genesung rühmt er sich, daß er ruhig in die Sonne sehen kann[3] und davon nur in sehr bescheidenem Maße geblendet wird, was natürlich früher nicht möglich gewesen wäre (Anmerkung auf p. 139 des Schreberschen Buches).«

»An dieses wahnhafte Vorrecht, ungeblendet in die Sonne schauen zu können, knüpft nun das mythologische Interesse an. Man liest bei S. Reinach[4] (nach Keller, Tiere des Altertums), daß die alten Naturforscher dieses Vermögen allein den Adlern zugestanden, die als Bewohner der höchsten Luftschichten zum Himmel, zur Sonne und zum Blitze in besonders innige Beziehung gebracht wurden. Dieselben Quellen berichten aber auch, daß der Adler seine Jungen einer Probe unterzieht, ehe er sie als legitim erkennt. Wenn sie es nicht zustande bringen, in die Sonne zu schauen, ohne zu blinzeln, werden sie aus dem Nest geworfen.«

»Über die Bedeutung dieser Tiermythos kann kein Zweifel sein. Gewiß wird hier den Tieren nur zugeschrieben, was bei den Menschen geheiligter Gebrauch ist. Was der Adler mit seinen Jungen anstellt, ist ein Ordale, eine Abkunftsprobe, wie sie von den verschiedensten Völkern aus alten Zeiten berichtet wird.« Folgen nun einige Beispiele.

»Der Adler, der seine Jungen in die Sonne schauen läßt und verlangt, daß sie von ihrem Lichte nicht geblendet werden, benimmt sich also wie ein Abkömmling der Sonne, der seine Kinder der Ahnenprobe unterwirft. Und wenn Schreber sich rühmt, daß er ungestraft und ungeblendet in die Sonne schauen kann, hat er den mythologischen Ausdruck für seine Kindesbeziehung zur Sonne

---

[1] Freud: Nachtrag zu dem autobiographisch beschriebenen Falle von Paranoia (Dementia paranoides). Jahrb. III, p. 588.

[2] Jahrb. III, p. 48.

[3] Von mir im Druck hervorgehoben.

[4] Cultes, Mythes et Religions, T. III, 1908, p. 80 (Anmerkung Freuds).

wiedergefunden, hat uns von Neuem bestätigt, wenn wir seine Sonne als ein Symbol des Vaters auffassen.«

Um zu unserem Ausgangspunkt zurückzukehren: drückt möglicherweise der Höhlenvergleich für den, der an keinen Zufall im Psychischen glaubt und die typischen Bilder des Unbewußten kennt, auch eine Mutterleibsphantasie[1] aus, so dürfen wir wiederum in der Sonne, der Idee des Guten, ein sublimiertes Vatersymbol vermuten und in der Unfähigkeit, anfangs ungeblendet in die Sonne zu schauen, könnten wir die mythologische Äußerung eines Zweifels an der Abstammung vom Vater erblicken. Im zweiten Teil dieser Abhandlung soll die Bedeutung eines derartigen infantilen Zweifels für die Systembildung der Philosophen erörtert werden. Der Aufstieg zur Welt der Ideen hingegen würde im Bilde einer Geburt die Verschiebung der Libidobesetzung von der Mutter zum Vater, eine Entwicklung[2] anzeigen. Diese Überleitung scheint von großer Bedeutung für die Entstehung von Philosophie und Religion zu sein.

Wir haben erst durch die Psychoanalyse die Vorbildlichkeit des Sexuellen für das Verhalten des Individuums erkennen gelernt. Kühle oder feindselige Einstellung zur Frau, die wieder in der Beziehung zur Mutter ihre Quelle haben dürfte, hat leicht die Neigung, sich zu verallgemeinern[3] und die Beurteilung der Sinnenwelt zu beeinflussen. Hieraus erwächst oft die allzu hohe Schätzung der rein geistigen Wirklichkeit. Die ganze sinnenfeindliche Position des Platonismus, die in dem Christentum und seinem Willen zur Entwertung der gegebenen Realität zwei Jahrtausende nachklang, wurzelt nur zum Teil in den individuellen Lebensbedingungen ihres Urhebers, zum größeren Teil hat sie ihren Ursprung in den Libidowandlungen der griechischen Gesamtpsyche. Es wäre eine eines psychoanalytisch geschulten Kultur-

[1] Vgl. das orphische σῶμα — σῆμα! Plato ist durch die orphische Religion sehr beeinflußt. Bezüglich der Mutterleibsphantasie, deren Bedeutung und Häufigkeit verweise ich auf Freud (»Traumdeutung«, p. 198 und 199) und Stekel (»Die Sprache des Traumes«, p. 284 ff.). — Um empörte gegnerische Stimmen zu beschwichtigen, bemerke ich noch dies: Die Aufdeckung der tiefsten Schicht will nicht mit einer erschöpfenden Darstellung des möglichen Ideengehaltes jener Bilder verwechselt werden.

[2] Vielleicht lassen sich die nachstehenden Ausführungen Bachofens (»Das Mutterrecht«, Stuttgart 1901, p. XXVII) als Ergänzung zu dem oben Gesagten auffassen: »In der Hervorhebung der Paternität liegt die Losmachung des Geistes von den Erscheinungen der Natur, in ihrer siegreichen Durchführung eine Erhebung des menschlichen Daseins über die Gesetze des stofflichen Lebens. Ist das Prinzip des Muttertums allen Sphären der tellurischen Schöpfung gemeinsam, so tritt der Mensch durch das Übergewicht, das er der zeugenden Potenz einräumt, aus jener Verbindung heraus und wird sich seines höheren Berufes bewußt. Über das körperliche Dasein erhebt sich das geistige und der Zusammenhang mit den tieferen Kreisen der Schöpfung wird nun auf jenes beschränkt. Das Muttertum gehört der leiblichen Seite des Menschen an und nur für diese wird fortan sein Zusammenhang mit den übrigen Wesen festgehalten; das väterlich-geistige Prinzip eignet ihm allein. . . Das siegreiche Vatertum wird ebenso entschieden an das himmlische Licht angeknüpft, als das gebärende Muttertum an die allgebärende Erde«.

[3] Vgl. den Ausdruck »Frau Welt«.

historikers würdige Aufgabe festzustellen, was die Ursache des mächtigen Verdrängungsschubes im achten und siebenten vorchristlichen Jahrhundert, nach Rhode der wichtigsten Periode griechischer Entwicklung, gewesen sein mag. Möglich, daß die Verdrängungswelle von Ägypten herüberflutete. Seit dieser Zeit tritt in der griechischen Volksseele jener Zwiespalt zwischen Bewußtem und Unbewußtem, zwischen Apollinischem und Dionysischem — um die berühmte und völkerpsychologische bedeutsame Unterscheidung Nietzsches in der »Geburt der Tragödie usw.« zu gebrauchen — immer wieder auf. Die Bedeutung dieses Widerstreites für die griechische Ethik hoffe ich einmal in anderem Zusammenhang darlegen zu können. Die Seele ist vom Leibe zu reinigen als einem befleckenden Hindernisse — das ist das Ziel des in jener Epoche blühenden, an die Tendenzen anderer Reinheitsreligionen: des Brahmanismus oder Zoroastrismus, gemahnenden orphischen Geheimdienstes. Was hier gebändigt und geläutert wurde, strömte ursprünglich in wilden Wellen von den Bergen des Nordens herunter: ich meine den Dionysoskult thrakischer[1] Herkunft. Seine Ergänzung findet der orphische Glaube im pythagoräischen Geheimbund, dem auch der Leib ein Kerker der in ihn gebannten, aus höheren Regionen verirrten Seele ist. Ägyptische und vielleicht auch indische Einflüsse sind bei Pythagoras zu verspüren. Der Dienst des Dionysos und die Askese des großen Reformers bezwecken eigentlich dasselbe. Es gibt ja zwei Möglichkeiten, mit der lästigen Sexualität fertig zu werden: entweder man verdrängt seine Libido oder man entledigt sich ihrer durch fortgesetzte Realübertragung. Das zweite Verfahren, durch rücksichtslose Hingabe an die Natur ihrer überdrüssig zu werden, das Schwelgen »in impuris naturalibus« (Nietzsche) scheint dann wieder in der Schule der Kyniker aufzuleben. Diese will aber durchaus nicht den Menschen von der Welt ablösen, sondern nur den Einzelnen mitten in der Welt von deren Herrschaft über seinen Willen freimachen[2]. Der Zynismus entspringt nämlich im letzten Grunde nicht einer freudigen Wertschätzung der natürlichen Triebe, sondern einer Erniedrigungstendenz im Sinne einer Ablehnung. So paradox es auch klingt: der Überempfindliche wehrt sich oft durch Zynismen (ein Schutzcharakter des Schamhaften). So wie ein Feigling, wenn er gereizt wird, am gefährlichsten werden kann.

Die uns überlieferten Aussprüche der Kyniker kommen unserer Auffassung stark entgegen. Antisthenes soll gesagt haben: »Könnte ich der Aphrodite habhaft werden, so würde ich sie erschießen«.[3] Von einem anderen wird berichtet, er habe sich geäußert: »Lieber will ich verrückt sein als genießen«.[4]

---

[1] Der thrakische Ursprung ist nach neueren Untersuchungen nicht feststehend.

[2] Siehe J. Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte, II. Bd.

[3] frg. 35 (Mullach, Fragmenta philosophorum graecorum II. Paris, Didot 1867, p. 274 ff.).

[4] frg. 65. Diog. Laert. VI, 3.

Auch die hedonische Meß- und Rechenkunst, Ausdruck einer an Instinkten ärmer gewordenen Zeit, die mißtrauisch in die Zukunft blickt, zeigt immer mehr ihr wahres Gesicht: um sich gegen die Herrschaft der Triebe zu sichern, strebt sie Leidlosigkeit an, die Meeresstille des Gemüts; Ruhe und Glück ist nur im Tode, lehrt Hegesias, der »πεισιθάνατος«, wie der Verfasser der Schrift »Der Selbstmörder durch Nahrungsverzicht« (»ἀποκαρτερῶν«) genannt wurde. Die Ehelosigkeit dieser Männer entspringt nicht minder dem neurotischen Dualismus von Bewußtem und Unbewußtem.

In diesen Jahrhunderten der Verdrängung, wo die Seele dem Leibe entfliegen und sich mit der Gottheit vereinigen will, ist kein Platz für die Frau. In der harmonischen, hellen Welt Homers, vielleicht viel später noch bei Herodot[1], hören wir zum ersten- und zum letztenmal starke Gefühlstöne als Ausdruck der Beziehungen zwischen Mann und Weib. Um Helenas[2] willen kämpft man vor Troja, Hektor nimmt Abschied von Andromache. Diese Klänge verstummen fortan. Was an zärtlichen Regungen in der Seele des Mannes keimt, wird zur Knabenliebe[3] verwendet, die ihren sublimsten, leuchtendsten Ausdruck im »Gastmahl« des Plato[4] erhalten hat. Alle Wissenschaften und Künste stammen aus dem Eros, heißt es dort. Trotzdem wird Eros dem Menschen zum Feinde. Äußere Umstände gleicherweise wie innere führen zu einer immer größeren Isolierung des einzelnen, der Stoiker bedarf keiner Güter mehr, da er das Himmelreich in sich selber, in seines Unbewußten wunscherfüllender Instanz trägt. Die Ethik wird vollkommen individualistisch; die Kyniker der vorchristlichen Zeit nehmen bereits die Anschauungen der Mönche des dritten und vierten Jahrhunderts vorweg: die Apolitie, die Verachtung der Welt, die Freiheit von Menschen, Bedürfnissen und Meinungen[5]. So sieht der Boden aus, der das Christentum vorbereitete.

Schüchtern erst und dann mutiger wagt sich in diesem ein Marienkultus hervor, im mittelalterlichen Minnedienst findet dann der Mensch jene veredelten Beziehungen zur Frau wieder[6], entwickelt sich jener Frauenkultus, in dem es die folgenden Jahrhunderte auf Kosten des homosexuellen Fühlens so weit gebracht haben. Schopenhauer bezeichnet eine vereinzelte Reaktion dagegen.

Wenn wir im Auge behalten, daß die Homosexualität aus dem

---

[1] Vgl. Gomperz, »Griechische Denker«, II. Bd.

[2] Spätere griechische Schriftsteller haben sich bezeichnenderweise darüber lustig gemacht, daß die Ilias den Kampf um die Frau besang.

[3] Dorischen Ursprungs. Die Jonier haben eine abweichende Entwicklung durchgemacht.

[4] In den »Gesetzen« wird die Knabenliebe aufs schärfste verurteilt!

[5] Vgl. Jodl, Geschichte der Ethik, I. Bd.

[6] In der hellenistischen Periode spannen sich zwischen den Geschlechtern Fäden einer vergeistigten Sinnlichkeit an, die an das achtzehnte Jahrhundert erinnern. — Ich weiß sehr genau, daß das Verhalten der Römer zur Frau ein anderes wie das der Griechen war, bin aber mit Absicht hier nicht darauf eingegangen.

Verhältnis zum Vater ihre stärkste Anregung empfängt und eine ursprünglich intensive Fixierung bei der Mutter voraussetzt, werden wir nicht erstaunt sein, Plato durch den Mund des Sokrates, einer Neuauflage des väterlichen Ideals, sein Leben lang sprechen zu hören. Für die im »Symposion« gefeierte Knabenliebe[1] aber läßt sich folgende Erklärung geben: Wenn der Betreffende Vater wird (ich meine nicht: physischer Vater), identifiziert er sich mit seinem eigenen Erzeuger und liebt, indem er die alte väterliche Rolle den Knaben gegenüber durchführt, eigentlich seine eigene Jugend, sich selbst. Jener Narzißmus hat dann bei Aristoteles in der Schilderung des sich selbst genießenden, ewig seligen Gottes großartigen Ausdruck gefunden — was wieder an die Liebe erinnert, mit der sich Gott bei Spinoza selbst liebt. Auch die heterosexuelle Richtung verrät noch ihren Einfluß in der Liebe vorzugsweise zu solchen Knaben, deren Aussehen ein mädchenhaftes ist.

Bei einem Individuum wie Plato, dem wir ein besonders hohes Maß von Sublimierungsfähigkeit werden zusprechen müssen, dürfen wir eine ebenso starke Ablehnung alles Grobsexuellen erwarten. Vieles deutet darauf hin: seine Seelenlehre, diese ganze Auffassung des Verhältnisses zwischen Leib und Seele, die Sehnsucht der Seele nach ihrer wahren Heimat, der idealen Welt, der Unsterblichkeitsglaube[2] — der eigentlich im Widerspruch mit seiner Ideenlehre steht —, die nur scheinbar überbrückte Kluft zwischen dem göttlichen *λογιστικόν* und dem vergänglichen *ἐπιθυμητικόν* in der menschlichen Brust, endlich der Kultus der unsinnlichen Begriffe, der sich nach einem treffenden Worte Iherings einen Begriffshimmel errichtet.

Furcht vor übermächtigen Sinnen — wir würden sagen: Ablehnung drängender Triebe — hielt auch Nietzsche[3] für den Grund des Idealismus Platos, in dem der Künstler und der Theolog nie zur Versöhnung gelangten. Nur halbwegs gesicherte psychoanalytische Aufschlüsse über die Beziehung von Philosophie und psychosexueller Konstitution bei Plato zu geben — Plato selbst nennt den Eros den philosophischen Zeugungstrieb —, ist bei der nicht allzugroßen Ausführlichkeit der Nachrichten über sein Leben und der Ungeeignetheit des Materials ein Ding der Unmöglichkeit. Wir sind daher hier wie anderwärts bloß auf Vermutungen angewiesen.

Wir wissen, daß Plato nach dem Tode des Sokrates aus äußeren, politischen und wahrscheinlich auch aus inneren Gründen Athen verließ und erst nach beiläufig zehnjähriger Reise nach Athen zurückkehrte. In der Fremde mag die Sehnsucht nach dem verlorenen väterlichen Ideal des Lehrers den herangereiften Schüler zur Abkehr von der äußeren Welt und zu jener Vertiefung in sich selbst ver-

[1] Plato sagte, daß es gar keine platonische Philosophie geben würde, wenn es nicht so schöne Jünglinge in Athen gäbe.

[2] Zwischen Todesfurcht, die Unsterblichkeit fordert, und unbefriedigter Sexualität besteht ein Zusammenhang (die Wünsche sind das Unsterbliche).

[3] »Die fröhliche Wissenschaft«, p. 329.

anlaßt haben, die die Voraussetzung einer Lehre war, in der die Ideen allein objektive Realitäten und Sitz aller Wesenheit und Wahrheit, umgekehrt die Erscheinungen der Sinnenwelt unzulängliche Abbilder derselben sind. Die Erinnerungen seiner Jugendzeit scheinen bei Platos Heimkehr verstärkten Einfluß auf ihn gewonnen zu haben. Dafür spricht, daß die Schriften dieser Periode sich wieder mit Vorliebe zur Persönlichkeit des Sokrates zurückwenden, die Überhandnahme der mythischen Form verrät vielleicht auch eine größere Nähe des Unbewußten. Jetzt entsteht der »Phädros«, das »Symposion«, der »Phädon«, Werke, in denen die Erhebung zur Erkenntnis der Ideen, die Auffahrt der Seele zum überhimmlischen Ort ihre vollendetste künstlerische Gestaltung erhalten hat.

Nur scheinbar entflieht Plato auf den Flügeln der Seele irdischen Begehrungen und Leidenschaften, in Wirklichkeit kehrt er auf den Gipfelpunkt seines Schaffens zum »tiefsten, allertiefsten Grund« zurück, »umschwebt von Bildern aller Kreatur«. Jeder Himmelsflug führt tatsächlich ins bodenlose Unbewußte hinab. »Versinke denn! Ich könnt' auch sagen: Steige! 's ist einerlei«[1].

Im »Staate« läßt Plato der Dreiteilung der Seele in ziemlich gezwungener Parallele die Dreiteilung der Stände entsprechen. Der Staat wiederum ist für den Philosophen eine Welt im kleinen. Ich habe dieses Beispiel angeführt, um den Übergang zu einer Behauptung zu finden: daß nämlich das ganze Altertum von der Voraussetzung ausging, der Mensch sei ein Mikrokosmos. Erst Schopenhauer[2] ist zu dem entgegengesetzten Bilde des Kosmos als Makranthropos gekommen, »sofern Wille und Vorstellung ihn wie sein Wesen erschöpft«. Er hat insoweit recht, als der Mensch eigene bewußte und unbewußte Regungen in die Außenwelt projiziert; der Mensch ist für sich tatsächlich das größte Hindernis, um zur Welt zu gelangen. In unzähligen Fällen stellt er, indem er ein Weltbild zu geben glaubt, nichts anderes wie sein eigenes Unbewußtes, eigene psychische Strukturverhältnisse mit Hilfe des Materials der Außenwelt dar. Denn er weiß nichts von diesem Prozesse der Einfühlung, im Bilde kommt ihm bloß sein eigenes[3] Wesen entgegen.

Der »Urmythos aller Mythen« (H. St. Chamberlain), die Annahme einer Identität von Geschautem und Gedachtem, Natur und Vernunft, Denken und Sein beruht in der einen seiner möglichen Gestaltungen auf dem Mißverständnis einer anthropomorphen,

---

[1] Vgl. Augustinus: »Ich werde mich also auch noch über diese Kraft meiner Natur erheben, schrittweise emporsteigend zu dem, der mich bereitet hat; werde kommen zu den Gefilden und weiten Palästen meines Gedächtnisses«. (Bek. Buch X, Kap. VIII; zit. bei Jung, Wandlungen und Symbole der Libido).

[2] Die Welt als Wille und Vorstellung, II. Bd., Kap. 50.

[3] Novalis, Die Lehrlinge zu Sais: »Erkennen sie in der Natur nicht den treuen Abdruck ihrer selbst: Sie selbst verzehren sich in wilder Gedankenlosigkeit. Sie wissen nicht, daß ihre Natur ein Gedankenspiel, eine wüste Phantasie ihres Traumes ist. Jawohl ist sie ihnen ein entsetzliches Tier, eine seltsam abenteuerliche Larve ihrer Begierden«.

die eigene Libido projizierenden Anschauungsweise, die in dem Sein immer nur sich selber finden kann. So kam Schopenhauer, der auch hier angeführt werden muß, dazu, beispielsweise in der Schwerkraft eine Äußerung des »Willens« zu erblicken. Und für diese Art, die Dinge zu betrachten, gilt das Wort des Novalis: »Die Welt ist ein Universaltropus des Geistes, ein symbolisches Bild desselben.« Bei Fichte, Schelling und Hegel, auf die ich in diesem Zusammenhang nicht näher eingehen kann, ist jene Identitätstheorie in abstrakten Gedankenverknüpfungen wieder zu hohen Ehren gelangt. Es sind bei dieser Einheitslehre zunächst zwei entgegengesetzte Schlußfolgerungen möglich. Wer in seinem Innern das Drängen von dumpfen Kräften verspürt und sich als Tätigkeitszentrum empfindet, wird nur allzuleicht geneigt sein, die Beseeltheit der Außenwelt zu überschätzen. Daher auch der Pantheismus der Jugend. Anders bei jenem, der, durch kein geschäftiges Weben der Seele gestört, die Dinge um sich mit leidenschaftslos spiegelndem Auge auffängt. Ihm wird das All zu einem leblosen, seelenlosen Mechanismus und sein eigenes Psychisches also auch. Natürlich ist der oben gebrauchte Ausdruck »Schlußfolgerungen« etwas irreführend: es handelt sich nicht um logische Konklusionen, sondern um einen gefühlsmäßigen Eindruck, der durch die Libidokonstellation des betreffenden Individuums mitbedingt ist.

In archaischen Zeiten hat gewiß die erstere Anschauung allein geherrscht. Damals waren weitaus mehr Objekte der Außenwelt, lebendige und leblose, mit Libido primär besetzt als später; die Sonne war nicht ein Vatersymbol, sondern etwas, dem eine — sagen wir — gleich starke Libido wie einem Vater entgegengebracht wurde. Nachträglich, mit zunehmender Exklusivität und Konzentration der Libido, konnte ein Libidostärkeäquivalent wie beispielsweise die Sonne oder die Erde als Vater- oder Muttersymbol verwendet werden. Es eignete sich dazu, da es nicht mehr Libidobedeutung besaß. Um bei unserem Exempel zu bleiben: ich glaube auch, daß ursprünglich bereits oder wenigstens sehr frühe (in diesem Fall immerhin sekundär) der Sonne und der Erde eine differenzierte Libido infolge eines verschiedenen, sozusagen physischen Entgegenkommens gewidmet wurde. Die Erde ist etwa in jener prähistorischen Zeit als wirkliche Urmutter, die Sonne als wirklicher Urvater verehrt worden. Im Verlaufe einer Entwicklung, deren Dauer wir nicht abzuschätzen vermögen, hat sich die Libido von vielen Objekten zurückgezogen, sich teils für die nunmehr als solche geltenden Liebesobjekte verstärkt, teils sublimiert und jetzt erst konnten die der Urlibido ledigen Objekte als Symbole — wie wir es noch immer im Traum, in der Dichtung, in der Neurose[1] und

[1] Freud deutete einmal den Angstanfall eines Patienten, den dieser bei einer Erdarbeit bekam, als die Sonne ihn beschien, nach den eigenen Angaben des Kranken dahin, daß er Angst vor dem zusehenden Sonnen-Vater hatte, der ihn beim Herumarbeiten in der Mutter-Erde überraschte.

Psychose[1] erleben — gebraucht werden. Mit einem Wort: Vieles, was jetzt als Libidosymbol angesehen wird, war vielleicht einmal Libidoobjekt.

Der Mythos, das Unbewußte, ist die Regenbogenbrücke zwischen Innen und Außen, zwischen Geist und Natur[2]. Was ich in die Dinge projiziert habe, täuscht mir eine Ähnlichkeit ihres Wesens mit dem meinigen vor. Auf allen Pfaden des Denkens tritt ewig der Mensch nur sich selber entgegen[3] und erkennt sich nicht. Im Rigveda heißt es: »Im Herzen schuf Varuna den Willen, am Himmel die Sonne; gleicherart sind beide«.[4] Und Jahrhunderte später lehrte Giordano Bruno, daß die Stufenleiter der menschlichen Gemütsbewegungen genau der Stufenleiter der Natur entspreche[5].

In einem gewissen Sinn gilt von unserem gesamten Erkennen der Satz, daß jeder nur das findet, was er zu finden voraussetzt — kraft seiner eigentümlichen Beschaffenheit. Auch der Philosoph nur das, was sein Unbewußtes wünscht, sofern er dessen Herrschaft nicht eingedämmt hat. Die Forderung Ferenczis erscheint deshalb sehr berechtigt, daß jeder, der an die Behandlung philosophischer Probleme herangeht, sich vorher gründlich analysieren solle.

Und so ist die Philosophie verwandt mit der Erdichtung von Mythen, ja ihre Tochter, wie schon Aristoteles bemerkt, der hinzufügt, daß der Philomythos notwendig ein Philosophos sein müsse. Wir werden von unserem heutigen Standpunkte aus umgekehrt sagen, daß der Philosoph, der Metaphysiker, notwendig ein Freund von Wunschdichtungen sei.

Eigentliche Philosophiegeschichte zu treiben, ist dieses Ortes nicht, aber wir verstehen von hier aus die verschiedenen Gabelungen, die in den entgegengesetztesten Systemen Vertretung gefunden haben. Die Kluft zwischen Geist und Natur, Denken und Ausdehnung schließt sich — dies ist eine Lösungsmöglichkeit — in einer transzendentalen Substanz, Gott genannt, zusammen. Jedoch ist das eine äußerliche Vermittlung, da diese beiden Attribute als dasjenige, was der Verstand an der Substanz als ihr Wesen ausmachend wahrnimmt, Gott selbst gleichgiltig, da sie nicht immanente Unterschiede der Substanz sind. Gott ist hier wirklich nur ein Deus ex machina. Spinoza, ein Vernunftungeheuer, das die Prinzipien des Seins more geometrico zu demonstrieren unternahm und vermeinte, alles lasse sich »commodissime explicari«[6], konnte aus unmittelbarer

[1] Siehe die Sonne als Vatersymbol bei Schreber.

[2] Inwieweit das Unbewußte tatsächlich als Vermittlung zwischen Psychischem und Somatischem aufgefaßt werden könne, soll späterhin dargelegt werden.

[3] »Einem gelang es — er hob den Schleier der Göttin zu Sais — Aber was sah er? Er sah — Wunder des Wunders, sich selbst.«

[4] Die philosophische Ansicht des Rigveda erfaßt nach Jung (Jahrb. IV, p. 408) die Welt als eine Libidoemanation.

[5] Zit. nach Chamberlain, Immanuel Kant, p. 326 (2. Aufl.)

[6] Zit. bei Chamberlain, l. c., p. 392.

Anschauung niemals die Brücke finden. Sein Geist war zu sehr der sinnlichen Außenwelt entwachsen. Die Vernunft war zum Affekt geworden, der sich in Syllogismen auslebte. Dem kühlen Denker, der sich nach einem schwachen Anlauf zur Objektliebe bei der Tochter seines Lehrers, Clara Maria van den Ende, narzißtisch auf sich selbst zurückzog und in der abstrakten Persönlichkeit Gottes sich selbst liebte (Beziehung zwischen Narzißmus und Vaterimago), vermochte sich gefühlsmäßig ein Zusammenhang zwischen Außenwelt und mathematisch-nüchterner Gedankenwelt nur in dem Abgrund der göttlichen Substanz zu ergeben. Der »amor intellectualis«, mit dem der endliche Mensch, »Stäubchen vom Staube«, dem Versinken in die unendliche Tiefe zustrebt, ist ein Nachfahr jener Unterwürfigkeit, mit der sich Israel vor dem strengen Gott in den Staub warf[1]. Die innere Auflehnung Spinozas gegen seine Eltern, die wir aus seiner Biographie erschließen dürfen und die seinem Denken den Stempel der Unerschrockenheit aufgeprägt hat, war nicht imstande, die Bedeutung des Vaters für ihn zu mindern[2]. In der Rolle, die Gott in seinem System innehat, erkennen wir sie wieder. Er wagt es nicht, von ihm für seine grenzenlose Hingebung Liebe zu fordern; »nicht Gott liebt uns, sondern wir, die wir Gott erkennen, lieben Gott. Weil aber alle Menschen zusammen einen Teil des unendlichen Verstandes bilden, welcher ein Attribut der ewigen Substanz ist, einen Teil jener Kraft, die allüberall Gott erkennt und Gott liebt, so kann gesagt werden, daß unsere Liebe ein Teil der Liebe ist, mit der Gott sich selber liebt«[3].

Sollte nun mit der Vermittlung zwischen Innen und Außen ernst gemacht werden, so ergaben sich zwei Möglichkeiten: der Realismus (Empirismus, Sensualismus) und der Idealismus. Nur über diesen will ich noch einiges bemerken. Leibniz faßt die Substanz als lebendige Aktivität, als tätige Kraft auf; die Substanz ist ihm ferner Einzelwesen, Monade; es gibt eine Vielheit von Monaden, die alle psychischen Charakter haben. Sie sind die Grundwesen des ganzen physischen wie geistigen Universums und unterscheiden sich voneinander nur durch größere oder geringere Deut-

[1] Der masochistische Zug rückt Spinoza in die Nähe der Mystiker. Es fehlen — was nicht erstaunlich ist — auch nicht sadistische Neigungen. Sein Biograph Colerus (1705) berichtet: »Wenn es ihm um irgendeinen anderen Zeitvertreib zu tun war, so fing er einige Spinnen und ließ sie miteinander kämpfen; oder er fing einige Fliegen, warf sie in das Netz der Spinne und sah diesem Kampfe mit großem Vergnügen, selbst mit Lachen zu.« Freudenthal merkt hiezu an: »Die Zusammenstellung dieser Angabe mit der nachfolgenden über Spinozas mikroskopische Untersuchungen beweist, daß er nicht aus Grausamkeit Spinnen und Fliegen miteinander kämpfen ließ, sondern um wissenschaftlicher Zwecke willen«. — Als ob das — nach den Erkenntnissen der Psychoanalyse — ein Widerspruch wäre!

[2] Die Kinder des Hauses (bei Hendrik van der Spyk) ermahnte er zur Unterwürfigkeit und zum Gehorsam gegen die Eltern (Colerus).

[3] Eth. V, Prop. 35 u. 36. Es soll — trotz der vorstehenden Ausführungen — nicht verkannt werden, welche Großartigkeit in der Auffassung Spinozas liegt.

lichkeit der Erkenntnis. Aus den näheren Bestimmungen der Leibnizschen Monaden geht hervor, daß wir in ihnen bloß Projektionen der eigenen seelischen Spontaneität in den gesamten Kosmos auf Grund eines Analogieschlusses zu erblicken haben. Hier haben wir es eigentlich mit einem wissenschaftlichen, atomistisch gefärbten »Animatismus«[1] zu tun. Die den einzelnen Monaden zugeschriebene Unfähigkeit, aufeinander einzuwirken, gestattet vielleicht Rückschlüsse auf einen ziemlich weitgehenden »Autismus«[2] bei diesem Denker. Geradeso, wie in der Feststellung, daß in jeder Monade sich alles, was ist und geschieht, reflektiert[3], aber durch ihre eigene spontane Kraft, die Interessebesetzung bei der Wahrnehmung der Außenwelt möglicherweise ihren indirekten Ausdruck findet. Die Monade ist — nach dem Ausspruche Leibniz' — »parvus in suo genere deus«. Gott ist die Monade mit der distinktesten Erkenntnis. Der Gottesbegriff spielt im ganzen bei Leibniz eine durch sein Monadensystem in nichts gerechtfertigte, wohl durch Gefühlsmomente bedingte Rolle.

Berkeley ist einen Schritt über den Idealismus Leibniz' hinausgegangen. Sein religiöses Gefühl allein hinderte ihn, in Solipsismus auszuarten. Esse = percipi; es existieren nur Geister, d. h. denkende Wesen. Zur Erklärung des nicht spontan von uns Gesetzten wird Gott herbeigezogen, der die sinnlichen Empfindungen in uns hervorbringt. Die Ideen, die er uns mitteilt, muß er konsequenterweise auch in sich tragen; diese Ideen in Gott heißen Archetype (Urbilder), diejenigen in uns Ektype (Abbilder). Die Entwertung der materiellen Außenwelt, die überragende Bedeutung Gottes, den man sich in Analogie mit dem in uns selbst Wirkenden zu denken hat — alles das spricht eine für den Psychoanalytiker durchsichtige Sprache[4].

Jeder Idealismus führt — wie Kraft in seiner früher zitierten Arbeit scharfsinnig darlegt — in folgerichtiger Weiterbildung zu einem Solipsismus, dem auch Nichtpsychoanalytiker[5] pathologischen Charakter zuschreiben müssen. Ein idealistisches System wie das Fichtes liegt trotz der Größe des Gedankens auf dem Wege dazu. Die Welt ist eine Schöpfung des reinen oder unendlichen

---

[1] Vgl. auch R. R. Marett, Preanimistic Religion, Folk-Lore, XI, London, 1900.

[2] Der Ausdruck stammt von E. Bleuler; siehe auch dessen Arbeit: Das autistische Denken, Jahrb. IV, 1.

[3] Leibniz (Principes de la Nature et de la Grâce, § 3): »Chaque monade est un miroir vivant, représentatif de l'univers suivant son point de vue.«

[4] Im Leben war Berkeley ein warmherziger Philanthrop.

[5] Die Verneinung der objektiven Welt könnte als praktische Überzeugung »nur im Tollhaus gefunden werden« (Schopenhauer). Der englische Psycholog James Sully spricht an irgendeiner Stelle von dem »Solipsismus« oder »Berkeleyanismus« des Kindes und des Wilden. Der erste Ausdruck trifft nur teilweise zu, der zweite ist entschieden unrichtig, falls er das gleiche damit bezeichnen soll.

Ichs[1]; der schaffende Geist erzeugt das (empirische) Ich und Nicht-Ich. Dem Ich tritt das Nicht-Ich als seine Beschränkung entgegen, aber von ihm als metaphysischem Daseinsgrund selbst gesetzt. Die wirkliche Welt ist das versinnlichte Material unserer Pflicht. Das Beispiel des Traumes mag die etwas unklar wirkende Behauptung von der Schöpfung der endlichen Ichs und ihrer Schranken verdeutlichen. Im Traume erschafft das Ich unbewußt seine Traumwelt, die dem Ich im Traum als sinnlich-objektiv gegenübersteht. »Das ganze System unserer Vorstellungen«, heißt es in der »Wissenschaftslehre«, »hängt von unserem Triebe und unserem Willen ab«. Dieses ursprüngliche Wirken aber ist bei Fichte das reine Ich als »Tathandlung«. Wenn er behauptet, die wahre Realität liege in dem (notwendigen, gesetzmäßigen) Wirken, das ohne unser Wissen das Weltbild in unserem Bewußtsein erzeugt, so hat er damit Schopenhauers Lehre vorweggenommen, die durch ihn mehr, als ihr Urheber zugestehen wollte, beeinflußt ist.

Ohne die erkenntnistheoretische Berechtigung der Theorie Fichtes ausschöpfen zu wollen, bemerke ich, daß Fichte eine äußerst energische, geistige, selbstherrliche Natur war, die sich wohl vermögend fühlte, eine Welt zu gebären, um an ihrem Widerstand ihre Kräfte zu proben.

Sofern wir Schöpfung Interessebesetzung gleichstellen, besteht der Satz Fichtes zu Recht. In einem gewissen Sinne existiert ja wirklich die Außenwelt — freilich nur für uns — nicht, sofern wir sie nicht beachten. Bei Schopenhauer, der den Willen, die Libido als Urgrund des Seienden ansah, ist der Prozeß des Bewußtwerdens des — ich möchte sagen — metaphysischen Mechanismus schon weit fortgeschritten und liefert gewissermaßen eine Probe auf die Richtigkeit unserer Behauptungen[2]. Schopenhauer ist — nebenbei bemerkt — der erste atheistische Philosoph. Der irrationale Wille tritt an Stelle des höchst weisen Gottes.

Über die unsterbliche Geistestat Kants, der die Metaphysik vom Throne jagte und ihren Platz der von der Psychoanalyse nicht anfechtbaren Erkenntnistheorie einräumte, — der den ganzen Apparat der übersinnlichen Welt in den Menschen verlegte, will und kann ich hier nicht reden, da dies den mir gesteckten Rahmen der Arbeit sprengen würde, möchte nur jeden, der die Absicht hat, Kant mit dem Rüstzeug der Psychoanalyse zu bearbeiten, zu allergrößter Vor-

[1] Dieses reine Ich, das bei Fichte die Rolle Gottes einnimmt, entspricht ungerähr dem Unbewußten. In einer späteren, mehr mystischen Periode lehrte Fichte, daß das unendliche Ich, dessen Erscheinung alles ist, selbst nur »die Erscheinung einer absoluten Realität, einer unendlichen Kraft, eines Lebens, eines Lichtes ist, das bloß in gebrochenen Strahlen in unser Bewußtsein gelangt«.

[2] Was Schopenhauer über die Metaphysik der Geschlechtsliebe und den Wahnsinn sagt, stimmt auffällig mit Ergebnissen der Psychoanalyse überein. Vgl. O. Rank, Schopenhauer über den Wahnsinn. Zentralbl. f. Psychoan., I. Bd., 1/2, und O. Juliusburger, Weiteres von Schopenhauer, ebenda, I. Bd., 4.

sicht mahnen, will er sich nicht einer gröblichen Verwechslung von Erkenntnistheorie und Psychoanalyse schuldig machen.

Es ist so gut wie eine Tautologie, wenn ich sage, daß der Idealismus, je energischer und konsequenter er entwickelt wird, um so mehr den Charakter des Asozialen annimmt. Was die Philosophen im allgemeinen unbewußt abhielt, diesen letzten Schritt, so sehr er durch die Logik geboten schien, zu vollziehen, war ein größerer oder geringerer Rest von sozialem Gefühl[1], der sie neben anderem Unterscheidendem von den vorwiegend asozialen Psychotikern (besonders die Dementia praecox) trennt. Übrigens ist beispielsweise die Paranoia, die uns im Wahnsystem des Senatspräsidenten Schreber so viel zur Erkenntnis der philosophischen Systembildung lieferte, keineswegs so asozial wie manche Neurose. In der Psychose können wir ebenso wie in Religion und Philosophie eine Umwandlungs-, Anpassungs- und Heilungstendenz wahrnehmen, die vielleicht ihren mehr oder weniger sozialen Charakter erklärt. Auch der Paranoiker richtet wie der Philosoph den Wunsch an die Gesamtheit, anerkannt zu werden, er wirbt um den anderen; der konsequente Idealist[2] freilich dürfte das nicht tun, er würde damit in Widerspruch mit seiner eigenen Lehre geraten, da es ja für ihn kein anderes Ich gibt.

Ich möchte es an dieser Stelle als Vermutung aussprechen, daß in der Paranoia[3] sowohl als in der metaphysischen Systembildung der Anteil der Vaterimago ein überwiegend großer[4] ist und ihnen deshalb einen mehr oder weniger sozialen Charakter verleiht, indes in der Dichtkunst, je mehr sie sich der Lyrik nähert, und in den neurotischen Produktionen vielleicht der Anteil der Mutterimago vorherrscht und das soziale Moment mehr in den Hintergrund rückt. Die Erklärung hiefür läge in der Tatsache, daß die erstrebte Rückkehr zur Mutter eine zunehmende Aufhebung des Unterschiedes zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Ich und Du herbeiführen würde, wohingegen der Vater einem von Anfang an als fremdes gleichgeschlechtliches Du gegenübertritt. Eine in den metaphysischen

---

[1] Die sublimierte Homosexualität, die nach Freud einen wichtigen Beitrag zur Konstituierung der sozialen Triebe liefert, scheint bei den Philosophen eine gewisse Bedeutung zu haben; ihre oft vorhandene Ehelosigkeit würde nicht dagegen sprechen.

[2] Ein solcher Idealist steht dem neurotischen Tagträumer sehr nahe.

[3] Freud, Psychoanalyt. Bemerkungen über einen Fall von Paranoia usw., Jahrb. III, 1.

[4] Die Naturphilosophen — beispielsweise ein Giordano Bruno, ein Vanini — scheinen eine Ausnahme zu bilden. Die affektive Beziehung zur Mutter ist bloß auf die Natur übertragen, doch in ihrer Äußerung nicht unterdrückt. Novalis hat für diese Sexualisierung der Natur folgende Worte gefunden: »Er fühlt sich in ihr (der Natur) wie am Busen seiner züchtigen Braut und vertraut auch nur dieser seine erlangten Einsichten in süßen vertraulichen Stunden. Glücklich preis' ich diesen Sohn, diesen Liebling der Natur, dem sie verstattet, sie in ihrer Zweiheit, als erzeugende und gebärende Macht, und in ihrer Einheit, als eine unendliche, ewig dauernde Ehe, zu betrachten. Sein Leben wird eine Fülle aller Genüsse, eine Kette der Wollust und seine Religion der eigentliche, echte Naturalismus sein«.

Systemen manchmal nachzuweisende »Vaterleibsphantasie«, auf deren Existenz in Träumen Stekel und Silberer[1] hingewiesen haben und die ihrer Hauptbedeutung nach den Wunsch zum Inhalt hat, das gegenwärtige Leben los zu sein, spräche freilich für eine andere Auffassung des Verhältnisses; doch ergibt sich diese Phantasie (die bei dem Mystiker in Gestalt eines Verlangens nach Vereinigung mit der Gottheit auftauchen kann; »ich wünsche mir allein in meines Heilands Schoß tief einversenkt zu sein,« heißt es bei Angelus Silesius) möglicherweise aus einer bloßen Verschiebung von der Mutter her, also als etwas Sekundäres. Der Neurotiker und der Künstler folgen offensichtlich dem Lustprinzip[2], während der Philosoph das Realitätsprinzip[2] zu beobachten glaubt; freilich projiziert er oft, ohne es zu wissen, mehr oder weniger infantiles Wunschmaterial in seine Weltanschauung. Je mythologischer diese ist, um so mehr nähern sich die »Begriffsdichtungen« Produkten der Kunst[3].

Eine Welt mehrfachen Individualbewußtseins, wie sie beispielsweise die Monadenlehre Leibniz' annimmt, ist eine Halbheit, was hier nicht gründlicher erörtert zu werden braucht. Wir haben es also nur mit diesem letzten Gegensatz in den Weltbegriffen zu tun: mit dem Realismus, der die Welt aus einer objektiv für sich bestehenden Natur neben den vielfachen Einheiten des Bewußtseins aufbaut, und der Philosophie der Bewußseinsimmanenz (Idealismus und Positivismus), die sie nur als ein begriffliches System von Gesetzen für die Verknüpfung der Wahrnehmungen und »Vorstellungen« denken darf[4].

Nicht nur, daß diese zweite Weltanschauung erkenntnistheoretisch unhaltbar ist: wir konnten auch in bestimmten, durch Anpassungsschwierigkeiten verursachten regressiven[5] Vorgängen der Libido, die zu einer Überschätzung der Denkrealität führen, ihre unbewußten Determinanten erkennen. Die Schopenhauersche Verneinung des Willens entspricht psychologisch einer solchen Introversion. »Wo kein Wille ist, da ist keine Realität,« hat Ludwig Feuerbach einmal gesagt; wir dürfen den Satz psychoanalytisch dahin erweitern: Wo keine vorwärts gerichtete Libido ist, da ist keine objektive Realität. Und an einer anderen Stelle äußert der große Denker, der manche Erkenntnis der Psychoanalyse schon vorweg genommen hat: »In der Tat, nicht der Verstand, nur die Liebe ist es, welche Wesen außer sich setzt, und zwar nicht nur der Vorstellung nach, sondern wirklich, wahrhaft, leibhaftig, wie die Geschlechtsliebe sinnfällig beweist«[6].

---

[1] H. Silberer, Spermatozoenträume, Jahrb. IV.

[2] Freud, Formulierungen über die zwei Prinzipien des psych. Geschehens. Jahrb. III, 1.

[3] Die zweite Welt des Künstlers ist »die Realität noch einmal, nur in einer Verstärkung, Auswahl und Korrektur« (Nietzsche), indes die wahre Welt des Philosophen und Theologen eine Absage an die gegebene bedeutet.

[4] Zit. nach Kraft, l. c. p. 166.

[5] Die Regression reicht häufig bis zum Stadium des Narzißmus zurück.

[6] Kritik des Idealismus. Ausg. von Bolin und Jodl, X. Bd., p. 216.

Schließlich möchte ich noch Fichte heranziehen, der in der »Anweisung zum seligen Leben« bemerkt: »Die Liebe ist die Quelle aller Gewißheit und aller Wahrheit und aller Realität.«

Wo die Realität gesucht und gefunden wird, das begründet nach Weininger[1] alle Unterschiede zwischen den Menschen. Das Erfassen der Wirklichkeit aber ist in der Hauptsache durch unsere Libidokonstellation bedingt. Ja, hinter unserem gesamten Denken stehen treibende Wünsche — es wäre sonst leer und unfruchtbar. Der Mensch ohne Binnenleben, für den das Geistige keine Realität vorstellt, wünscht gar nicht, zu einer anderen Weltanschauung als der materialistischen[2] zu gelangen, wohingegen der Phantasiemensch, »tatenarm und gedankenvoll,« regressiv Gedanken die unerfüllbaren Taten vertreten läßt, die objektive Realität entwertet und Idealist wird, scheinbar allerdings auf Grund scharfsinniger logischer Erwägungen.

Wollte man schließlich fragen, welcher Weltbegriff der Freudschen Psychologie am gemäßesten erscheint, d. h., welcher ein Minimum von subjektiver oder mythologischer Betrachtungsweise und ein Maximum von Anpassung an die objektive Wirklichkeit aufweist, so muß man sich vor Augen halten, daß das eine Glied der oben dargelegten Alternative, der subjektive Idealismus, abgesehen von seiner erkenntnistheoretischen Unvollziehbarkeit[3] auch aus Gründen, die in ihm das Erzeugnis einer ganz bestimmten Libidokonstellation erkennen lassen, ausfallen muß. Bleibt also nur der realistisch-dualistische Weltbegriff. Wie verhalten sich nun die Anschauungen Freuds dazu?

Im Gegensatz zu der sonst vorwiegend üblichen Meinung hat dieser[4] uns gelehrt, daß es für das Bewußtsein ein zweifaches von ihm bloß erschlossenes Reales, das seiner inneren Natur nach unbekannt bleiben muß, gibt: einerseits die sogenannte Außenwelt, d. h. genauer: der psychische Apparat, der mit dem Sinnesorgan der W-Systeme[5] der Außenwelt zugekehrt ist, ist selbst Außenwelt für das Sinnesorgan des Bw, — anderseits das eigentlich reale Psychische, das Unbewußte (durch die Daten des Bewußtseins uns ebenso

[1] Vgl. Novalis: »Wo der Mensch seine Realität hinsetzt, was er fixiert, das ist sein Gott, seine Welt, sein Alles.«

[2] »Der Materialismus, der das Ich ganz in der Außenwelt aufgehen läßt, bezeichnet das Maximum der denkbaren Projektion; der Solipsismus, der die ganze Außenwelt in das Ich aufnimmt, das Maximum der Introjektion«. (Ferenczi, Zur Begriffsbestimmung der Introjektion, Zentralbl. f. Psychoan., II. Bd., 4.)

[3] Siehe Kraft, l. c. p. 164ff.

[4] Traumdeutung, 2. Aufl., p. 380ff.

[5] Nach Freud ist der seelische Apparat aus Instanzen oder Systemen zusammengesetzt und hat eine bestimmte Richtung vom sensiblen zum motorischen Ende. An jenem Wahrnehmungsende befindet sich das System W.; das letzte der Systeme am motorischen Ende heißt das Vorbewußte (Vbw), das System dahinter das Unbewußte, weil es keinen Zugang zum Bewußtsein hat, außer durch das Vorbewußte, bei welchem Durchgang sein Erregungsvorgang sich Abänderungen gefallen lassen muß. Vgl. Genaueres darüber in der Traumdeutung, p. 331ff.

unvollständig gegeben wie die Außenwelt durch die Angaben unserer Sinnesorgane), das durch das System Vbw vom Bewußtsein abgeschlossen ist. Das Bewußtsein hat die Rolle eines Sinnesorgans zur Wahrnehmung psychischer Qualitäten.

Gegen diese Aufstellungen muß ich jedoch persönlich folgenden Einwand erheben: Mit welchem Recht behauptet Freud, das Bewußtsein sei ein Sinnesorgan zur Wahrnehmung psychischer Qualitäten; und in demselben Zusammenhang: das Unbewußte sei das eigentliche Psychisch-Reale? So ausgedrückt, scheinen mir beide Sätze irreführend zu sein. Halte ich mich an die Bedeutung des Wortes »Sinnesorgan«, so heißt das, daß ein von mir bloß gedachter, aber nicht anschaulich vorstellbarer, realer Gegenstand des Bewußtseins mittels einer unbegreiflichen *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* — und darum dreht sich ja die Streitfrage: Wie ist überhaupt eine Erkenntnis von etwas jenseits des Bewußtseins Liegendem, an sich Seiendem möglich? — zu einem Bewußtseinsinhalt wird. Ebenso sind nun beispielsweise Träume oder Halluzinationen nicht Gegenstände des Bewußtseins, sondern nur dessen Inhalte, von denen wir Psychoanalytiker auf ein determinierendes reales Unbewußtes mit dem gleichen Rechte schließen müssen (falls das Bewußtsein ein Sinnesorgan ist) wie von der Vorstellung [1] »Baum« auf die Existenz eines einem anderen Wirklichkeitsbereich angehörigen Gegenstandes »Baum« der Außenwelt. Warum sollte man nun dieses Unbewußte für das eigentlich Psychische ansehen? Das heißt nur, ein uns geläufiges Wort für ein tatsächliches X setzen, das, sofern man bei der Auffassung als Sinnesorgan verharrt, eher etwa dem Somatischen (Cerebrationsvorgängen) gleichzustellen wäre.

Auch die Identifizierung der W-Systeme mit einer Außenwelt für das Sinnesorgan des Bw ist, wörtlich genommen, unrichtig. Das Bewußtsein bewirkt, daß das von den Sinnesorganen übermittelte Empfindungsdatum apperzipiert, begrifflich verstanden und dadurch zur Wahrnehmung werde, das Bewußtsein apperzipiert das Perzipierte, das bereits Psychisches, also nicht Außenwelt für das Apperzeptionsorgan ist. Mit einem Wort: Was Gegenstand des Bewußtseins ist, kann nichts Psychisches sein.

Aber lassen wir diesen Vergleich des Bewußtseins mit einem Sinnesorgan zur Wahrnehmung psychischer Qualitäten, der vielleicht nicht streng durchgeführt werden sollte, fallen; bescheiden wir uns bei der empirisch ziemlich gesicherten Annahme, daß es neben dem Bewußtpsychischen auch ein Unbewußtpsychisches gibt, das Freud im Sinne eines Wert-, nicht eines Existentialurteils das reale Psychische nennt. Die Bedeutung dieses Wortes weist wohl nicht auf einen der Art nach vom Bewußtsein verschiedenen Wirklichkeitszusammenhang hin, sondern drückt nur den zur Ausfüllung von Lücken in der Kausalkette des seelischen Geschehens statuierten

[1] Vorstellung nicht im Sinn von Erinnerungsbild.

Unterbau aus, den wir dem unmittelbar erlebten Zusammenhang der Bewußtseinserlebnisse als Träger zugrunde legen müssen.

Schien es also vorhin nicht widerspruchsvoll, das Unbewußte etwa als eine Summe von Cerebrationsvorgängen der Körperwelt einzugliedern, so dürfen wir nach dem eben Gesagten das Unbewußte, dieses qualitativ an sich völlig unbekannte Geschehen, in den Kreis des Psychischen — Subjektiv-Psychischen: damit wäre schon vielleicht zuviel gesagt — einbeziehen.

Welche der beiden Auffassungen — die somatische oder die psychische — man sich auch zu eigen macht, — der realistisch-dualistische Weltbegriff wird dadurch nicht wesentlich berührt, sofern man nicht das Reale des Unbewußten als einen zwischen den beiden anderen Wirklichkeitszusammenhängen vermittelnden[1] dritten Realitätszusammenhang betrachten wollte. Denn dies allein wäre ein monistischer Realismus.

II. Die Persönlichkeit.

> »Kein Wunder, daß sich Stutzer so gern im Spiegel sehen: sie sehen sich ganz. Wenn der Philosoph einen Spiegel hätte, in welchem er sich so wie jene sehen könnte, er würde nie davon wegkommen.«
>
> Lichtenberg.

Der bekannte Satz Fichtes: Was für eine Philosophie man wählt, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist[2], hat erst durch die Lehren Freuds eine gesicherte wissenschaftliche Grundlage erhalten, nachdem bereits Nietzsche — um nur einen bedeutungsvollen Namen zu nennen — tiefgehende Auskünfte zur Beantwortung der Frage nach der psychologischen Abstammung des Philosophen gegeben hat. Es fehlt zwar auch sonst nicht an gelegentlichen Selbstbekenntnissen der Denker — ich erinnere hier an Descartes, an Pascal —, doch sind jene zu unvollständig und ermangeln zumeist der letzten Aufrichtigkeit, um für mehr denn als Winke in unserer Untersuchung dienen zu können. Auch Nietzsche hat keine zusammenhängende Darstellung geliefert, die uns inter-

[1] Einerseits psychische Gesetzmäßigkeit, anderseits nicht zum Bewußtseins-ich gehörig, nicht subjektiv. — Ich halte bei dem gegenwärtigen Stande unserer Kenntnisse den Dualismus für die der Erfahrung am meisten entsprechende Anschauung. Das Psychische ist etwas anderes wie das Physische — womit ich nichts über die Herkunft des Geistigen gesagt haben will — und der Versuch, sie in einem völlig unbekannten Ding an sich zu vereinigen, bleibt jedem unbenommen, bedeutet aber einen Schritt ins Transzendente.

[2] In der »Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre« (1797) wird des weiteren ausgeführt: Ein philosophisches System ist kein lebloses Gerät, das man nach Belieben besitzen und veräußern kann; es entspringt aus der innersten Seele des Menschen. Die Wahl (zwischen Idealismus und Dogmatismus) wird darauf beruhen, ob das Selbständigkeits- und Tätigkeitsgefühl oder das Abhängigkeits- und Passivitätsgefühl die Oberhand in uns hat (zit. nach. Höffding, Gesch. der neueren Philosophie, II. Bd., p. 157).

essierenden Bemerkungen sind in bunter Fülle über alle seine Schriften verstreut. Aus der großen Zahl setzen wir in beliebiger Reihenfolge einige bezeichnende Aussprüche hieher. In der Einleitung zur »Fröhlichen Wissenschaft« spricht Nietzsche über das Verhältnis von Gesundheit und Philosophie und davon, »wenn die Notstände Philosophie treiben«. Ferner heißt es dort: »Die unbewußte Verkleidung physiologischer Bedürfnisse unter die Mäntel des Objektiven, Ideellen, Reingeistigen geht bis zum Erschrecken weit und oft genug habe ich mich gefragt, ob nicht, im großen gerechnet, Philosophie bisher überhaupt nur eine Auslegung des Leibes gewesen ist. Hinter den höchsten Werturteilen, von denen bisher die Geschichte des Gedankens geleitet wurde, liegen Mißverständnisse der leiblichen Beschaffenheit verborgen, sei es von Einzelnen, sei es von Ständen oder ganzen Rassen.« An einer anderen Stelle seiner Werke lesen wir, daß zum Entstehen des Gelehrten »eine Menge sehr menschlicher Triebe und Triebchen zusammengegossen werden muß«; dasselbe gilt vom Wesen des Philosophen. — »Jede Philosophie war bisher das Selbstbekenntnis ihres Urhebers und eine Art ungewollter mémoires, es gibt an dem Philosophen ganz und gar nichts Unpersönliches.« — »Wenn ich etwas vor allen Psychologen voraus habe, so ist es das, daß mein Blick geschärfter ist für jene schwierigste und verfänglichste Art des Rückschlusses, in der die meisten Fehler gemacht werden — des Rückschlusses vom Werk auf den Urheber, von der Tat auf den Täter, vom Ideal auf den, der es nötig hat, von jeder Denk- und Wertungsweise auf das dahinter kommandierende Bedürfnis.« — »Auch die Segnungen und Beseligungen einer Philosophie, einer Religion beweisen für ihre Wahrheit nichts: ebensowenig als das Glück, welches der Irrsinnige von seiner fixen Idee her genießt, etwas für die Vernünftigkeit dieser Ideen beweist.«

Im Denken sieht Nietzsche nur ein gewisses Verhalten der Triebe zueinander; von den Philosophen sagt er: »Ihr Wille zur Wahrheit ist — Wille zur Macht.« Nietzsche selbst sucht nach Riehls[1] Worten das »Wehetuende der Erkenntnis« auf wie einen neuen Reiz, der von ihr ausgeht. »Neugierig bis zum Laster, Forscher bis zur Grausamkeit« hat er sich genannt und verheißen, man werde ihm eine »ausschweifende Redlichkeit« nachsagen, nachrühmen. Das Wort: Don Juan der Erkenntnis, ist von ihm. »Erkenntnis — eine Form des Asketismus,« schreibt Nietzsche im »Antichrist«. Endlich: »Die Wertschätzungen eines Menschen verraten etwas vom Aufbau seiner Seele und worin sie ihre Lebensbedingungen, ihre eigentliche Not sieht.«

»Il n'y a pas de maladies; il n'y a que des malades« — es gibt kein alleinseligmachendes philosophisches System, sondern nur verschiedene Philosophen mit sehr menschlicher Herkunft: dies ist die uns nicht mehr fremde Einsicht. Aber es mußten sich noch die

[1] A. Riehl, Fr. Nietzsche, Der Künstler und der Denker, Dritte Aufl., Fromann, Stuttgart.

grundlegenden Ergebnisse der Freudschen Forschungen zu einer Einheit zusammenschließen, um ein ungefähres Verständnis des geistigen Typus des Philosophen zu ermöglichen.

Der Trieb, den Kausalzusammenhang des Weltgeschehens im ganzen zu erforschen, und das Verhältnis zur Realität sind die wichtigsten Elemente in der Persönlichkeitsformel des Philosophen. Über beide Erscheinungen hat Freud[1] schon das meiste gesagt, so daß ich mich wohl begnügen darf, seine Auffassung ganz kurz zu wiederholen.

Aus der durch einen Schub energischer Sexualverdrängung abgeschlossenen Periode der infantilen Sexualforschung[2] erübrigen sich für das weitere Schicksal des Forschertriebes aus seiner frühzeitlichen Verknüpfung mit sexuellen Interessen drei Möglichkeiten, von denen wir die erste: die neurotische Hemmung (die erworbene Denkschwäche leistet dem Ausbruch einer neurotischen Erkrankung Vorschub), hier außer acht lassen können. Die zwei anderen Typen: der des neurotischen Grüblers[3] und des nicht neurotischen Forschers, mögen sich aber gleicherweise unter den Philosophen finden. In beiden Fällen wird das Forschen zum Zwang und Ersatz der Sexualbetätigung; die intellektuellen Operationen sind beim Grübler mit der Lust und der Angst der eigentlichen Sexualvorgänge betont und die Beschäftigung mit den ursprünglichen Komplexen der infantilen Sexualforschung macht sich noch bemerkbar, indes der zweite seinen kräftigen Forschertrieb, der bloß durch die sublimierte Libido eine Verstärkung erfahren hat, aber an sich nicht aus dem Sexuellen abstammt, frei im Dienste des intellektuellen Interesses betätigen wird. Der Sexualverdrängung trägt er insofern noch Rechnung, als er die Beschäftigung mit sexuellen Themen vermeidet. Die zugrunde liegenden psychischen Prozesse sind also verschieden: das eine Mal erfolgte ein Durchbruch aus dem Unbewußten, das andere Mal kam es zur »Sublimierung« — was freilich bloß ein Wort, das eine große Lücke in unseren Kenntnissen geschickt verdeckt. Man hat sich etwa vorzustellen, daß im Ichbetrieb vorhandene Anlagen durch einen sexuellen Zuschuß gewissermaßen befruchtet, zur Aktualität erweckt werden (Fließ faßt das Werk des Genies als ein Produkt der inneren Befruchtung des Bisexuellen auf).

Was das Verhältnis zur Realität anbelangt, so hat schon vor Freud P. Janet[4] in einer Störung der »fonction du réel«, in einer herabgesetzten psychologischen Spannung einen besonderen Charakter der »psychasthénie« zu erkennen geglaubt. Ich greife aus seinen

[1] Freud: Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci, Schriften z. angew. Seelenk. I. Heft. — Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose, Jahrb. I. — Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens. Jahrb. III, 1 und passim.

[2] Siehe die Arbeit über Leonardo, p. 15 ff.

[3] Lichtenberg: »Der gesunde Gelehrte: der Mann, bei dem Nachdenken keine Krankheit ist.«

[4] P. Janet, Les névroses, Paris, Alcan, 1900, p. 354 ff.

interessanten Ausführungen einige wenige heraus: »Leurs fonctions psychologiques ne présentent aucun trouble dans les opérations qui portent sur l'abstrait ou sur l'imaginaire, elles ne présentent du désordre que lorsqu'il s'agit d'une opération portant sur la réalité concrète et présente.« — »Quand ils conservent quelque activité, on voit qu'ils se complaisent dans les choses qui sont les plus éloignées de la réalité matérielle: ils sont quelquefois psychologues, ils aiment surtout la philosophie et deviennent de terribles métaphysiciens. Quand on a vu beaucoup de scrupuleux, on en arrive à se demander avec tristesse si la spéculation philosophique n'est pas une maladie de l'esprit humain.« — »Qui ne croirait à première vue, qu'un raisonnement syllogistique demande plus de traveil célébral que la perception d'un arbre ou d'une fleur avec le sentiment de leur réalité et cependant, je crois que ce point de sens commun se trompe. L'opération la plus difficile, celle qui disparaît le plus vite et le plus souvent, dans toutes les dépressions, est celle dont on vient justement de reconnaître l'importance, l'appréhension de la réalité sous toutes ses formes.« — Freud selber erblickt in der Tendenz zur Isolierung von der Realität einen für die Neurose wesentlichen Zug. Die Durchleuchtung der Genese und des feineren Mechanismus der Zwangsneurose, die uns unter anderem die Vorliebe der Kranken für den Zweifel und die Unsicherheit sowie ihren Glauben an die Allmacht der Gedanken dargetan hat, und die Analysen einiger Wahnsysteme der Paranoia und Dementia praecox[1], die eine überraschende Ähnlichkeit mit den metaphysischen Konstruktionen der Philosophen zeigen, schließen sich an die anderen Erkenntnisse an und gestatten uns, ein annähernd richtiges Bild von den unbewußten Grundlagen der philosophischen Produktion zu gewinnen.

Wenn wir nun darangehen, in einem bestimmten Verhalten der Triebe ein entscheidendes Moment für die Entwicklung zum Denker herauszustellen, wollen wir nicht vergessen, vorher zu erwähnen, daß wir uns nicht vermessen, eine Synthese der Elemente, die die Persönlichkeit irgendeines großen Philosophen konstituieren, zu geben; denn wie Sexualtrieb und Ichtriebe im einzelnen zusammenwirken, wieviel auf Rechnung der angeborenen Anlage zu setzen oder den »Zufälligkeiten« des Erlebens zu verdanken ist, welches ferner der organische Hintergrund von Sublimierungsfähigkeit und Verdrängungstendenz sein mag und worin schließlich das Spezifische einer solchen Begabung beruht — alles das sind ebensoviele ungelöste Probleme.

Aber der Eindruck, den man aus den Analysen namentlich gewisser Zwangskranker und dann auch der Paranoiker erhält, stimmt so auffällig zu jenem, den man sich bei Betrachtung von

[1] Vor allem Freud, Psychoanalytische Bemerkungen über einen Fall von Paranoia usw., ferner J. Nelken, Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen, Jahrb. IV und S. Spielrein, Über den psychologischen Inhalt eines Falles von Schizophrenie (Dementia praecox), Jahrb. III.

Lehre und Leben vieler Denker holt, daß man dieser Ähnlichkeit eine mehr als zufällige Bedeutung beimessen muß. »Denn wie der Baum mit lichtentfernten Wurzeln die etwa trübe Nahrung saugt tief aus dem Boden, so scheint der Stamm, der Weisheit wird genannt, und der dem Himmel eignet mit den Ästen, Kraft und Bestehn aus trübem Irdischen, dem Fehler nah Verwandten aufzusaugen«[1].

Wir haben an einem früheren Ort hervorgehoben, daß eine besonders verstärkte infantile Wißbegierde[2], die namentlich die Herkunft der Kinder, die Beschaffenheit der Genitalien des anderen Geschlechts und die schwer zu ergründende Rolle des Vaters zum Gegenstand nimmt, sich aber im Verkehr mit Erwachsenen dieser speziellen Fragen zumeist enthält, um desto unermüdlicher über alle möglichen anderen Dinge Auskunft zu verlangen, ein — soweit unsere Interessen in Betracht kommen — doppeltes Schicksal erfahren kann und das mächtigste Motiv für alle spätere Denkarbeit abgibt. Wir sind natürlich im allgemeinen bloß auf Vermutungen angewiesen, wenn es sich darum handelt, diese Besonderheit bei allen Individuen, die nach den letzten Dingen forschen, durch biographische Details zu belegen. Um so willkommener ist es uns, Descartes' ersten Biographen Baillet[3] berichten zu hören, daß der Vater des Philosophen

[1] Grillparzer, Die Jüdin von Toledo, I. Aufzug.

[2] Einen schönen Nachweis für den Zusammenhang von Sexualtrieb und Forscherfreude — wenigstens in einem Falle — hat Dr. K. Furtmüller im Zentralbl. f. Psychoan., I, 5/6, durch Anführung einiger Sätze aus einem Briefe Multatulis erbracht. Die betreffende Stelle (Multatuli-Briefe, herausgegeben von W. Spohr, 2 Bde., p. 72f.) lautet: » . . . Ich hoffe, ich hoffe, eine vereinfachte Methode für die Trigonometrie zu finden. Alle Schüler werden mir dankbar sein. Ich habe noch viele andere Dinge von dieser Art zu untersuchen. Es ist herrliche Poesie, das Aufheben des keuschen Gewandes der Natur, das Suchen nach ihren Formen, das Forschen nach ihren Verhältnissen, das Betasten ihrer Gestalt, das Eindringen in die Gebärmutter der Wahrheit. Siehe da die Wollust der Mathematik!

Und — ich Tor — ich bin ihr Freund! Wahrlich, sie stößt mich nicht zurück, ergibt sie sich gleich nicht mühelos. Just Mysterium genug, um gewünscht und begehrt und angebetet zu bleiben. Nicht genug, um den stürmischen Bewerber mutlos zu machen. Ich habe ihre Fußknöchel, ihre Knie gesehen, ja die Hüfte und die Lenden, dann und wann . . . aber, aber, dann stößt sie mich weg und flieht dahin, Daphne, die sie ist, Sylphe, die sie ist, Irrlicht, Courtisane, Jungfrau . . . Und bei alledem die große, mächtige Isis, die Frau Jehovah, die ist, war und sein wird, unveränderlich, unantastbar, unvernichtbar: das Sein, die Wahrheit.«

Ähnlich auch Schopenhauer in den »Fragmenten zur Geschichte der Philosophie«: »Als den eigentümlichen Charakter meines Philosophierens darf ich anführen, daß ich überall den Dingen auf den Grund zu kommen suche, indem ich nicht ablasse, sie bis auf das letzte, real Gegebene zu verfolgen. Dies geschieht vermöge eines natürlichen Hanges, der es mir fast unmöglich macht, mich bei irgend noch allgemeiner und abstrakter, daher noch unbestimmter Erkenntnis, bei bloßen Begriffen, geschweige bei Worten zu beruhigen, sondern mich weitertreibt, bis ich die letzte Grundlage aller Begriffe und Sätze, die allemal anschaulich ist, nackt vor mir habe . . . «

[3] Baillet, l. c. I. chap. IV, p. 16.

die Gewohnheit hatte, den kleinen René seinen Philosophen zu nennen, wegen der unersättlichen Neugier, mit der ihn dieser um die Ursachen und Wirkungen alles dessen, was ihm gerade durch den Kopf ging, befragte. Derselbe Descartes hat später in dem »Discours de la Méthode« seinen Erfolg als Denker nicht seiner besonderen Genialität, sondern bloß unermüdlicher, harter und konsequenter Gedankenarbeit zugeschrieben.

An dieser Stelle möchte ich eine kleine Einschiebung machen. Ich halte den Antrieb zum Denken bei den Menschen für durchschnittlich recht gering; man wundert sich wirklich oft, über wieviele Dinge sie sich nicht den Kopf zerbrechen, wieviel sie gedankenlos hinnehmen, und ich glaube, daß die Qualitätsunterschiede im Denken sich ziemlich häufig, wenigstens zum guten Teil, auf Intensitätsdifferenzen (bei großer Intensität wird oft ein sexuelles Agens anzunehmen sein) zurückführen lassen. In diesem Sinne behielte der Ausspruch: »Genie ist Fleiß«, recht gegen den Goethe'schen Satz: »Alles Denken in der Welt wird uns nicht auf Gedanken bringen.«

Es muß entweder der Inhalt des Denkens oder die Tätigkeit des Denkens an sich lustvoll sein, um als Anreiz zum Forschen zu wirken. Was den ersten Faktor betrifft, so sind es gerade in der Metaphysik die alten infantilen Komplexe[1], die in nur leicht zensurierter Form immer wieder zur Bearbeitung gelangen. Mancher vertieft sich — nach den Worten Freuds — in die Wissenschaft, um die Leidenschaft in Wissensdrang umzuwandeln, um ein Ausleben der Komplexe zu ermöglichen und damit ihre Wirkung zu dämpfen.

In dem sinnreichen Märchen des Novalis von Hyazinth und Rosenblütchen sehnt sich der junge Hyazinth, die unaussprechliche Natur zu umfassen. Er muß sie suchen gehen. »Ich wollt' euch gerne sagen, wohin, ich weiß selbst nicht, dahin wo die Mutter der Dinge wohnt, die verschleierte Jungfrau. Nach der ist mein Gemüt entzündet.« Er fahndet nach dem geheimnisvollen Aufenthalt der Isis. Sein Vaterland und seine Geliebten verläßt er und achtet nicht im Drange seiner Leidenschaft auf den Kummer seiner Braut Rosenblütchen. Lange währt seine Reise. Endlich begegnet er

[1] Vgl. auch die folgende, von E. Jones (Jahrb. IV, p. 583) mitgeteilte Phantasie eines Zwangsneurotikers: »Der Held, natürlich er selbst, verfolgt ein stets ausweichendes Etwas. das er nie erreicht und das ihm der wirkliche Sinn und Mittelpunkt des Lebens zu sein scheint. Nach jahrelangem Umherwandern kommt er wieder in die Nähe seiner alten Heimat, traumverloren in einen tiefen Teich starrend. Träumend malt er sich aus, wie er vor vielen hundert Jahren Maid Marion aus den Händen der Normannen befreite und zur Strafe eine große Anzahl derselben tötete. Er erwachte aus seinem Tagtraum und findet sich zur Seite seiner Cousine, von der er vor Jahren geschieden war, und weiß nun plötzlich, was er so lange gesucht hat.« »Der Patient war als Kind,« fügt Jones hinzu, »sehr verliebt in eine erwachsene Cousine, natürlich als Ersatz für die Mutter.« Derselbe Patient, bei dem die Analerotik eine große Rolle spielte, wollte überhaupt bei allem im Leben, sei es konkret oder abstrakt, zum »Mittelpunkt« oder auf den »Grund« gelangen. Sein Streben ging auch dahin, die zentrale Bedeutung des Lebens, des Weltalls usw. herauszufinden.

einem Quell und Blumen, die einen Weg für eine Geisterfamilie bereiten. Sie verraten ihm den Pfad zum Heiligtum. Er tritt ein und steht vor der himmlischen Jungfrau, da hebt er den leichten, glänzenden Schleier und — Rosenblütchen sinkt in seine Arme. —

Der tiefsinnige Dichter hat hier den Zusammenhang zwischen (verschobener) Mutterlibido und Forschungsdrang in deutlicher Weise ersichtlich gemacht.

Die Frage nach dem Ursprung der Dinge geht auch auf das Grübeln über die eigene Herkunft zurück und der kindliche Zweifel an der Abstammung vom Vater (hinter dem sich vielleicht manchmal der feindselige Wunsch, keine Gemeinschaft mit dem Vater zu haben, dessen Rivale der Sohn bei der Mutter ist, birgt) erfährt mit der Verdrängung der inzestuösen Mutterlibido eine Art Überkompensation durch Phantasien von der Geburt aus dem Vater[1] und der Schöpfung der Welt durch Gott. Die aus unbewußten Gründen erfolgende Entwertung der Mutter- und Überbesetzung der Vaterimago (Ausnahmen haben wir früher erwähnt!) führt also zu exquisit männlichen Geburtsphantasien, die einerseits vielleicht bisweilen auf die eben besprochene Unkenntnis betreffs des Anteils des Vaters hinweisen, anderseits gewisse infantile Wünsche, wie sie beispielsweise der kleine Hans in Freuds »Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben«[2] äußert, nämlich in Identifizierung mit der Mutter Kinder zu kriegen, zu wiederholen scheinen. Die manifeste Bedeutung des Vaters dünkt mir in manchen philosophischen Systemen von so überragender Bedeutung gegenüber der der Mutter zu sein, daß ihr wohl einige Bemerkungen gewidmet werden müssen. Es ist vielleicht mehr als ein Zufall, daß so viele hervorragende Denker in Pfarrhäusern geboren wurden, eine sehr religiöse Erziehung genossen haben oder Theologen waren, ehe sie sich in Auflehnung gegen die religiöse und väterliche Autorität zur Unabhängigkeit des Geistes durchrangen. Auch jene mystische Stimmung, in die nicht selten diese Männer auf dem sich senkenden Stück Leben gerieten, wird begreiflich, wenn man bedenkt, daß das Alter, besonders bei unverheirateten Individuen, die Realübertragung zurücktreten und die infantilen Imagines regressiv wiederbeleben läßt. Vor den dräuenden Schatten des Todes flüchten sie wie einstmals als Kinder in den tiefsten Schoß des Friedens.

Betrachtet man die Lebensgeschichte vieler Denker, so hat man wirklich den Eindruck, daß sie niemals von ihrem Vaterkomplex — sei es in positivem oder negativem Verhalten — ganz

---

[1] Jung schreibt in seiner mehrfach zitierten hochbedeutsamen Arbeit »Wandlungen und Symbole der Libido«: »Ein Sohn darf natürlich denken, daß ein Vater ihn auf fleischlichem Wege erzeugt habe, nicht aber, daß er selber die Mutter befruchtet und so, sich selber gleich, zu neuer Jugend wiedergebären lasse.« (Jahrb. IV, p. 269.)

[2] Jahrb. I, p. 70/71.

losgekommen sind. Auf ihre negative Einstellung läßt sich bisweilen mit Recht der von einem französischen Soziologen geprägte Ausdruck »contre-imitation« anwenden. Die psychische Konstellierung durch den Vater kann sich nun auf die verschiedenste Art und Weise geltend machen. Entweder besteht die ambivalente Einstellung nebeneinander wie beispielsweise bei Descartes, der ein unabhängiger Denker und zugleich ein ergebener Sohn der Kirche war, der im Lande der Freiheit, in Holland, lebte und jeden Meinungskonflikt mit der Geistlichkeit ängstlich vermied[1], oder sie verschmilzt zu eigenartigen Gestaltungen innerhalb des Systems. So kann dieses von charakteristischer Neuheit und Kühnheit sein und zugleich eine mystische Beziehung des Menschen zur Gottheit lehren. Ich darf hier wohl an Spinoza erinnern. Je stärker das konventionell-religiöse Moment bei einem solchen Denker betont erscheint, desto höher dürfen wir die Bedeutung der positiven Komponente der Vaterlibido gegenüber der negativen veranschlagen. Oder endlich die zwei Verhaltungsweisen lösen einander im Leben des Individuums ab; die Abhängigkeit vom Vater wird sich in diesem Falle hauptsächlich am Anfang und Ende des Lebens geltend machen. Fichte ist vielleicht der Vertreter eines solchen Typus. Es ist natürlich auch möglich, daß der Einfluß des Vaters schon frühzeitig und vollständig überwunden wurde, doch ist dies bei den Metaphysikern nicht eben wahrscheinlich.

So interessant eine nähere Untersuchung der Mystiker und dann auch der Gnostiker wäre, in deren Lehre das sexuelle Fundament besonders unverhüllt durchschlägt, müssen wir doch des Raumes wegen davon absehen und begnügen uns nur mit der einen, aber, wie es scheint, nicht bedeutungslosen Bemerkung, daß alle Mystiker Masochisten[2] sind. Die alte passiv-homosexuelle Einstellung zum Vater, auf die möglicherweise dessen seinerzeitige Kastrationsandrohung von nachhaltiger Wirkung gewesen ist, kann sich in späteren Jahren im Rahmen eines Systems beispielsweise als Streben nach lustvollem Aufgehen im Absoluten[3] äußern. Die Vereinigung[4] mit der Gottheit ist ja das Erlebnis und das Ziel jedes Mystikers. Die Schleier heben sich, wenn man in den »Denkwürdigkeiten« des philosophischen Paranoikers Schreber liest, daß dieser von Gott entmannt und als Weib mißbraucht wurde. Natürlich gehört das Verlangen des Mystikers und die Schrebersche Phantasie nicht demselben psychischen Niveau an. Der Mystiker gibt den ungeeignetsten Typus für eine nüchterne Tatsachenforschung ab. Der Forscher hat — im Gegensatz auch zum Künstler — ein, man möchte sagen, feindliches, grausames Verhältnis

[1] Auch Leibniz gehört in diese Kategorie.

[2] Siehe auch die interessante Arbeit von O. Pfister, Hysterie und Mystik bei Margaretha Ebner. Zentralbl. f. Psychoan., I. Bd., 10/11.

[3] »Aber sich so verlieren, ist mehr sich finden« (Franciscus Ludovicus Blosius).

[4] Die Berührung (ἅπλωσις) des Absoluten!

zur Außenwelt; er will Macht, Herrschaft über die Dinge erlangen, und zwar durch Erkenntnis. »Wissen ist Macht«[1]. »Tantum possumus, quantum scimus.« Unter den Philosophen ist vor allem ein Bacon,[2] ein Hegel zu nennen. Die eigentlichen Metaphysiker, die das Reich der Ahnungen mit Wunschmaterial ausbauen, sind dagegen wohl überwiegend Masochisten. Bezüglich der Gelehrten aber heißt es in Nietzsches Schrift »Schopenhauer als Erzieher«[3]: »Dazu füge man einen gewissen dialektischen Spür- und Spieltrieb, die jägerische Lust an verschmitzten Fuchsgängen des Gedankens, so daß nicht eigentlich die Wahrheit gesucht, sondern das Suchen gesucht wird[4] und der Hauptgenuß in listigem Herumschleichen, Umzingeln, kunstmäßigem Abtöten besteht. Nun tritt noch der Trieb zum Widerspruch hinzu, die Persönlichkeit will, allen anderen entgegen, sich fühlen und fühlen lassen; der Kampf wird zur Lust und der persönliche Sieg ist das Ziel, während der Kampf um die Wahrheit nur der Vorwand ist.«

Man kann vielleicht geradezu die Philosophen in die zwei Typen des mystischen Masochisten und amystischen Sadisten — im Sinne einer vorläufigen Auskunft — einteilen. Bei dem ersten Typus dieser Gattung äußert sich die seinerzeitige Auflehnung gegen den Vater, dessen Überlegenheit man nicht mehr anerkannte, später in einer rücksichtslosen, unbefangenen Betrachtung der Dinge, eine Art verfeinerten Sadismus, eine gewisse intellektuelle Grausamkeit zeichnet diese Individuen aus. Sie gewähren dem Psychoanalytiker wegen des Vorherrschens des Realitätsprinzips weniger Interesse als der zweite Typus, dessen Denken in reicherem Maße nicht nur aus infantilen Quellen intensiv verstärkt, sondern ebenfalls material bestimmt ist. Um Mißverständnissen vorzubeugen, muß ich immer wieder bemerken, daß in Wirklichkeit die zwei eben skizzierten Typen nicht so scharf gegeneinander abgesetzt sind, wie ich es hier zu tun versucht habe,

[1] Vgl. Nietzsche über die Philosophen: »Ihr Wille zur Wahrheit ist Wille — zur Macht.« Der »Wille zur Macht« Nietzsches steht zwar in einer gewissen Beziehung zum Sadismus, ist aber mit ihm keineswegs identisch. Er ist (nach einer mündlichen Äußerung des Wiener Philosophen Professor A. Stöhr) eine gemeinsame Erscheinungsform aller Grundtriebe. Der Machtwille des einzelnen Triebes ist jedoch unseres Erachtens von dem Willen zur Macht des Individuums zu unterscheiden, der als Resultante eines bestimmten Verhältnisses der Triebe zueinander (gleichsinniges Zusammenwirken der konstitutionell verstärkten Triebaktivitäten) die inhaltlichen Bestimmungen der betreffenden für das Individuum charakteristischen Triebe gegenüber der formalen Eigentümlichkeit der Hemmungslosigkeit, der Expansionssucht, der das fremde Individuum zur gleichgiltigen Sache wird, zurücktreten läßt. Der Sadismus ist gewissermaßen als sexueller Repräsentant dieses »Willens zur Macht« anzusprechen. Wenn dem Fichteschen Ich die Welt das Material seiner Pflicht ist, so ist diese Welt dem »Willen zur Macht« ein Material seiner Machtgelüste.

[2] Nach O. Weininger eine Art Zauberer, Eroberer auf dem Gebiete der Wissenschaft.

[3] Nietzsches Werke, I. Bd., p. 455. Naumann, Leipzig 1903.

[4] Vgl. Lessings Ausspruch, daß ihm mehr am Suchen der Wahrheit als an ihr selbst gelegen sei. Anmerk. d. Ref.

daß im Leben eines Denkers abwechselnd bald das eine, bald das andere Moment deutlicher vorklingen kann, daß ferner ja bekanntlich Sadismus und Masochismus nie ganz voneinander getrennt vorkommen und sich schließlich von beiden Typen Fäden zu gemeinsamen eigentümlichen Charakteren des Seelischen herüberspinnen.

Über den Schautrieb und seine mögliche Beziehung zu Rationalismus und Mystik ist schon im ersten Teil der Arbeit in Vermutungen — und mehr können wir heute noch nicht geben — gesprochen worden. Wie wir bei diesem im einzelnen Fall einen Zusammenhang mit der infantilen Relation zum Vater (eventuell zu beiden Eltern) angenommen haben, so gilt das Gleiche auch vom Narzißmus (im geistigen Sinn), den wir als einen für die Philosophen wesentlichen Zug[1] anführen mußten. Nur die Funktionslust am Denken an und für sich erklärt jenen »Mißbrauch des Denkens«, der oft zu den abenteuerlichsten und unsinnigsten Spekulationen geführt hat. Die intellektuellen Operationen sind hier mit der Lust und Angst der eigentlichen Sexualvorgänge betont[2]. Die Überbesetzung des Denkens hat natürlich einen erhöhten Glauben an die Realität des Gedachten und eine Entwertung der transsubjektiven Wirklichkeit zur Folge. Die fortgesetzte Introversion kann einen völligen Abbruch der Beziehungen mit der Außenwelt bewirken. Das System, das in Anknüpfung an die Realität ein Ausleben uralter Komplexe ermöglicht, erinnert in bezug auf seine biologische Bedeutung bisweilen an den mißlingenden kompensierenden Übertragungsversuch mancher Geisteskranker im Aphelium ihrer Entfernung von der Außenwelt, wo ihnen die Abspaltung bewußt zu werden vermag.[3] Betreffs des geistigen Narzißmus der Denker wage ich die Bemerkung, daß der Übergang des Narzißmus vom Objekt auf die Funktion vielleicht die Brücke zur Sublimierung bildet. Die »Regression von Handeln aufs Denken« sowie einige andere, teilweise noch anzuführende Charaktere der Philosophen erinnern in so auffälliger Weise an Symptome der Zwangsneurose, daß man nicht umhin kann, die meisten Philosophen in die Nähe jenes Typus, den Freud als »Zwangstypus« bezeichnet, zu stellen. Der genannte Forscher hat in seinen tief schürfenden »Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose« der Verdrängung des infantilen Hasses gegen den Vater die allergrößte Bedeutung für den Aufbau dieser Neurose zugesprochen. Der auf intellektuelle Probleme diffundierende Zweifel ist eigentlich der Zweifel an der Liebe, die durch einen eben so starken Haß im Unbewußten gebunden wird. Das

[1] Fichte ist ein besonders schönes Beispiel dafür, der das Ich und die Erkenntnis desselben in den Mittelpunkt der Weltbetrachtung stellt.

[2] Vielleicht liegt darin eine Quelle der Behauptung einer Verwandtschaft zwischen Erkennen und Zeugen, welch letztere von Franz v. Baader in merkwürdiger Weise dargetan wurde. Selbstverständlich ist die Gegensatzrelation im Unbewußten auch an der Herstellung dieser Beziehung beteiligt.

[3] Vgl. J. Nelken, Analyt. Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen. Jahrb. IV.

stimmt sehr gut zu dem, was ich früher über die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Philosophen gesagt habe, und wenn wir mit Stekel den Zweifel einen negativen Glauben[1] nennen wollen, verstehen wir auch das oft ein Leben lang währende Schwanken zwischen Atheismus und Glauben[2] und die endliche Flucht in die Religion. Das frühzeitige Auftreten des sexuellen Schau- und Wißtriebes sowie die Ausbildung der sadistischen Komponente[3] würden als von Freud festgestellte Eigentümlichkeiten der Zwangskranken das Material für die oben erörterten Sublimierungen ergeben. Wenn Freud ferner hervorhebt, daß die Zwangshandlungen sich immer mehr, und je länger das Leiden dauert, infantilen Sexualhandlungen autoerotischen Charakters nähern, ist vielleicht im Rahmen dieser Krankheit auch Platz für den von uns so oft herangezogenen Narzißmus. Die ziemlich gleichlautenden Aussprüche Augustins und Descartes[4], daß sie erst im Zweifel ihrer Existenz gewiß geworden seien, weisen offenbar auf die libidinöse Überbesetzung des Denkaktes hin, dem die sonst den Inhalten des Denkens gewidmete Lust und Angst verliehen wird. Wer den Aberglauben und das Phänomen des Todes in seiner Bedeutung für die Zwangsneurotiker kennen gelernt hat, wird aufmerksam, wenn Schopenhauer das Todesproblem[5] an den Eingang der Philosophie stellt. Ich weiß nun sehr genau, daß der Tod einerseits auch Nichtneurotiker zu philosophischen Betrachtungen anregen kann, anderseits der Tod allein die Menschen nicht zur Philosophie veranlaßt haben wird. Das »*θαυμάζειν*«[6], die Verwunderung über alles, in der Aristoteles die Quelle des Philosophierens erblickt, mahnt hinwiederum an den Verstehzwang, an die Vorliebe der Kranken für die Unsicherheit und den Zweifel. Auch der Philosoph beschäftigt sich mit Problemen, die einer gesicherten Lösung widerstreben, so z. B. mit dem Ursprung der Welt und ähnlichen ihrer Natur nach schwebenden Fragen. Gewissermaßen als Ersatz für die fehlende Einsicht in die Determinierung des Innern regt sich bei Denkern und Zwangsneurotikern ein erhöhtes Kausalitätsbedürfnis der Außenwelt gegenüber, das mit treffender Anschaulichkeit, wenn auch in pathologischer Verzerrung, von Schreber beschrieben worden

[1] »Ist doch der Glaube nur das Gefühl der Eintracht mit dir selbst.« Grillparzer.

[2] Auch Schreber war seiner eigenen Aussage nach vor Ausbruch seiner Krankheit ein Zweifler.

[3] Nach späteren Untersuchungen dürfte gleichfalls der Analerotik eine gewisse Bedeutung für die Zwangsneurose zukommen.

[4] Aus den von Baillet (l. c., p. 81 ff.) mitgeteilten Träumen des dreiundzwanzigjährigen Descartes geht das innere Schwanken des Philosophen zur Evidenz hervor.

[5] Die Welt als Wille und Vorstellung, II., 4. Buch, 41. Kap.: »Der Tod ist der eigentliche inspirierende Genius oder der Musaget der Philosophie, weshalb Sokrates diese auch *θανάτου μελέτη* definiert hat. Schwerlich sogar würde auch, ohne den Tod, philosophiert werden.«

[6] Aristoteles, Metaphysik: »*Διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν*«.

ist (l. c., p. 229): »Gerade das zusammenhanglose Hineinwerfen der das Kausalitätsbedürfnis oder irgendwelche andere Beziehung ausdrückenden Konjunktionen in meine Nerven (warum nur usw.) hat mich zum Nachdenken über viele Dinge genötigt, an denen der Mensch sonst achtlos vorüberzugehen pflegt und dadurch zur Vertiefung meines Denkens beigetragen. Jede Vornahme irgendeiner menschlichen Tätigkeit in meiner Nähe, die ich sehe, jede Naturbetrachtung im Garten oder von meinem Fenster aus regt gewisse Gedanken in mir an; höre ich dann in zeitlichem Anschlusse an diese Gedankenentwicklung ein in meine Nerven hineingesprochenes ,Warum nur?' — so bin ich dadurch genötigt oder mindestens in ungleich höherem Grade, als andere Menschen veranlaßt, über den Grund oder Zweck der betreffenden Erscheinungen nachzudenken.«

Und dieses Kausalitätsbedürfnis konstruiert sich — gleichsam als späte Wunscherfüllung für den unabschließbaren Charakter der Kinderforschung — beim Philosophen ein in sich geschlossenes System, wo die Beantwortung jeder quälenden Frage ihren Platz findet, eine Zufluchtsstätte der Sicherheit und Beruhigung.

In Parenthese merke ich an, daß die pythagoräische Tafel der Gegensätze (die assyrisch-babylonischen Ursprungs ist) vielleicht denselben Zweck verfolgt; gewissermaßen: Tertium non datur. Sie enthält unter anderem die Gegenüberstellung von Rechts und Links, Männlich und Weiblich, Licht und Finsternis, Gut und Böse und bringt die »antithetische Einheitsbeziehung zwischen Vorstellung und Gegenvorstellung« (Lipps) zum Ausdruck. Diese uns auch aus der Traumsymbolik (z. B. linker Weg — Weg des Unrechts) und dem Folklore geläufigen Entsprechungen finden sich zum Teil in der Zeugungstheorie des Parmenides wieder, wo der männliche und weibliche Charakter des Individuums von der Lage des Embryo im Mutterleib — ob rechts oder links — abhängig gemacht wird[1].

Von Freud ist die frühzeitige Scheidung der Gegensätze von Liebe und Haß beim Individuum als eine Bedingung der Entstehung der Zwangsneurose angesprochen worden. Die durch Verschiebung allgemein gewordene und durch den Zweifel stets lebendig erhaltene Empfindung »des scharfen Widerspruchs, des unerbittlichen Entweder-Oder« mag denkbarerweise ihren Anteil an der Errichtung der pythagoräischen Tafel der Gegensätze[2] haben.

[1] Der Biologe Fließ erblickt in der linken Hand den Index des Gegengeschlechtlichen. Nach desselben Ansicht liegt, wie schon früher erwähnt, das Wesen des Genies im Hermaphroditischen; das Werk ist ein Produkt der inneren Befruchtung des Bisexuellen. Vielleicht ist die »Sehnsucht, sich selbst zu gebären«, von der in einer J. Böhme nachempfundenen Schrift Schellings die Rede ist, ein Ausdruck dieser biologischen Verhältnisse. Schreber spricht auf p. 4 seiner »Denkwürdigkeiten« eine hieher gehörige Beobachtung aus. Die Schule der Züricher Psychoanalytiker würde die Vorstellung der Selbstgeburt in Analogie mit den Vorstellungen vom Sterben und Wiedergeborenwerden wohl als den bloß mit archaischen Mitteln dargestellten Begriff von Umwandlung und Entwicklung auffassen.

[2] Vgl. die große Bedeutung des Gefühls für Symmetrie bei Kant, der sicherlich dem Zwangstypus angehörte.

Wer diese Verquickung von philosophischem Denker und Zwangskranken unangenehm und ungerechtfertigt findet, soll nicht außer acht lassen, daß einerseits schon einem gewöhnlichen Zwangsneurotiker im Durchschnitt eine ziemlich große intellektuelle Begabung zugesprochen werden muß, anderseits der Denkzwang[1] — gute geistige Fähigkeiten vorausgesetzt — zu Resultaten führen kann, über deren Wert und Giltigkeit ihre Genese ja nicht entscheiden darf.

Wenn ich vorhin einen sadistischen und masochistischen Typus beim Philosophen unterschied, so gilt für diese und für andere ähnliche Einteilungen der Satz, daß die Typen in Wirklichkeit nicht so streng voneinander getrennt sind, daß nur ein Mehr oder Weniger betont werden soll, daß mit einem Wort die Wissenschaft die Dinge einfacher sieht, als es der vielfachen Verschlungenheit und Komplikation der Erscheinungen entspricht. Auch der nüchterne Forscher wird nicht ganz frei von den Einwirkungen persönlicher Komplexe bleiben, so gut der mythologische Denker sich in den Schöpfungen seiner Phantasie nicht völlig vom Boden der Realität zu entfernen braucht. Mindestens den Wert des Psychologisch-Realen wird er für sein Werk beanspruchen dürfen. Wir wollen freilich nicht so weit wie Feuerbach gehen, dem alle Theologie und Philosophie nur Psychologie ist; das müßte erst streng bewiesen werden. Die Psychoanalyse kann — um einen Einwand H. Höffdings[2] gegen Feuerbachs Religionsphilosophie modifiziert wiederzugeben — alle philosophischen Vorstellungen als psychologische Erzeugnisse erklären; daß sie aber wirklich nichts anderes und nicht mehr sein sollten, läßt sich nicht beweisen. Es ließe sich die Realität einer philosophischen Idee denken, die dem tiefsten Trachten des menschlichen Gemüts entsprungen wäre. Ob hinter dieser Denkbarkeit sich allerdings nicht bloß ein schüchterner Wunsch verbirgt, ist nicht auszumachen.

Ohne uns in eine Diskussion über den Anspruch auf objektiven Wert, der von der oder jener Weltauffassung erhoben werden könnte, einzulassen, stellen wir fest, daß viele Weltanschauungen Libidotheorien zu sein scheinen, die sich entweder als verschobene Bearbeitungen psychoanalytischer Erkenntnisse darstellen oder mit den Ergebnissen der Psychoanalyse direkt übereinstimmen.

Es sei mir an dieser Stelle, bevor ich zu den Schlußgedanken übergehe, gestattet, in Form einer kleinen Einschiebung dem philosophischen Optimismus und Pessimismus einige wenige Betrachtungen zu widmen. Man hat hier weit klarer als in anderen Fällen schon lange erkannt, daß ein philosophisches System, das sich auf

[1] Freud, l. c. p. 417: »Der Zwang ist ein Versuch zur Kompensation des Zweifels und zur Korrektur der unerträglichen Hemmungszustände, von denen der Zweifel Zeugnis ablegt.«

[2] H. Höffding, Geschichte der neueren Philosophie, II. Bd., Leipzig 1906, p. 311.

einer bestimmten Wertschätzung des Lebens aufbaut, nur »der kosmische Ausdruck eines bestimmten Temperamentes« ist. Nietzsche[1] hat das Entscheidende gesagt: »Urteile, Werturteile über das Leben, für oder wider, können zuletzt niemals wahr sein: sie haben nur Wert als Symptome, sie kommen nur als Symptome in Betracht — an sich sind solche Urteile Dummheiten. Man muß durchaus seine Finger danach ausstrecken und den Versuch machen, diese erstaunliche Finesse zu fassen, daß der Wert des Lebens nicht abgeschätzt werden kann. Von einem Lebenden nicht, weil ein solcher Partei, ja sogar Streitobjekt ist und nicht Richter; von einem Toten nicht, aus einem anderen Grunde. Von seiten eines Philosophen im Wert des Lebens ein Problem sehen, bleibt dergestalt sogar ein Einwurf gegen ihn, ein Fragezeichen an seiner Weisheit, eine Unweisheit.«

Wenn sich auch eine Weltanschauung wie die Schopenhauers, die das Lebensgefühl eines einzelnen zu dem der ganzen Welt macht, gewiß nicht auf objektive Wahrheit berufen kann, so darf doch nicht verkannt werden, daß sein radikaler Pessimismus dazu beigetragen hat, gewisse uns manchmal abgewendete Facetten des Daseins in einem deutlicheren Lichte zu erblicken. Daß der Weltschmerz fast stets mit einer ganz bestimmten Libidokonstellation (Unfähigkeit zur Realübertragung, Fälle der Versagung, Unmöglichkeit der Befriedigung auf den bereits eröffneten Bahnen infolge einer allgemeinen Libidosteigerung) einhergeht, ist wohl evident, indes ein übertriebener Optimismus stark an die Euphorie von Manischen erinnern kann[2].

Im weiten Umkreise unserer Untersuchung konnten wir vor allem zwei Dinge in den Mittelpunkt stellen: den geistigen Narzißmus der Philosophen und ihr Verhältnis zu den Eltern. Jener ist ein doppelter: einerseits wird die oft zwangsmäßig[3] ausgeübte Denkfunktion förmlich zu einer autoerotischen Handlung, der Philosoph betrachtet mit Lust sein Denken, das bisweilen bloß um seinetwillen betrieben wird, unbekümmert um Erfahrung und Inhalt — wir haben traurige Beispiele dafür. Anderseits spiegelt sich der Denker im Kosmos; das Tiefste, was ihm von außen entgegentritt, wiederholt nur seine eigene innerste Natur, aber er erkennt es

[1] Götzendämmerung, p. 69, Naumann, Leipzig 1895.

[2] In der »Geburt der Tragödie usw.« wirft Nietzsche die Frage auf: »Ist Pessimismus notwendig ein Zeichen des Niedergangs, Verfalls, des Mißratenseins, der ermüdeten und geschwächten Instinkte? — Wie er es bei den Indern war, wie er es, allem Anschein nach, bei uns, den modernen Menschen und Europäern ist? Gibt es einen Pessimismus der Stärke?« Vielleicht gehört die Schwermut der Jugend hieher, die auf einer aus äußeren oder inneren Gründen stattfindenden Triebstauung beruhen dürfte. Vgl. auch Nietzsches Ausspruch: »Carlyle: der Pessimist oder das zurückgetretene Mittagessen.« In dieser witzigen Form ist die physische Verursachung des Pessimismus gekennzeichnet.

[3] Freud erblickt im Denkzwang häufig eine Reaktion gegen die Drohung oder Befürchtung, man werde durch sexuelle Betätigung, speziell durch Onanie, den Verstand verlieren. Vgl. die Arbeit über Schreber.

nicht als solche, sofern er nicht zuerst den umgekehrten Weg nach innen geschritten ist. Dann glaubt er, im Abgrund des Gemüts den Kern der Natur[1] entdeckt zu haben.

Es ist das Verdienst des deutschen Volkes, nachdrücklich in jene Richtung gewiesen zu haben, aber die Frage wird wohl kaum je von der Philosophie beantwortet werden können, ob der Mittelpunkt unseres Wesens wirklich eins sei mit dem, »was die Welt im Innersten zusammenhält«. Von unserem nicht egozentrischen Standpunkte aus möchten wir diese Lösung eher verneinen.

Die Bedeutung der Eltern, namentlich des Vaters, scheint für das Schicksal des Metaphysikers von maßgebendstem Einflusse zu sein. Die an die Eltern gerichtete Frage nach der Herkunft des kleinen Menschenkindes wiederholt der Erwachsene, wenn er sich an die Natur wendet, um das Geheimnis ihres Daseins zu erforschen[2] und die Allmacht des Vaters überträgt er auf Gott, den er die Welt erschaffen läßt. Auch der Glaube an die Allmacht der Gedanken, hinter dem ein Stück kindlichen Größenwahns steckt, wird auf Gott projiziert. So heißt es bei Leibniz: »Dum deus calculat, fit mundus.« Im Erkennen des göttlichen Urgrundes liegt eine Art Vereinigung und das tiefste Streben des Denkers geht dahin, sich in den »Schoß des weltenschwangeren Nichts«[3], des Einen, des Absoluten zu retten. Der von den Eltern ausgeübte Bann zeigt sich vielleicht auch noch in der Ehelosigkeit der meisten Philosophen; in diesen Zusammenhang gehört gleichfalls die »Regression vom Handeln auf's Denken«. »Primum vivere, deinde philosophari« — einige aber haben von vornherein auf das Leben verzichten und grübeln müssen[4].

Damit wird keine Abdankung der Metaphysik verkündigt. Sie ist eine notwendige Erscheinung des menschlichen Geistes und wenn

[1] Goethe: »Ist nicht der Kern der Natur Menschen im Herzen?«

[2] In einem »Philosoph« überschriebenen Gedichte von Fr. Langheinrich, das sich auf die beigegebene Radierung von Klinger bezieht, heißt es:

»Natur, wie hab ich tief vor dir gekniet,
Das dumpfe Haupt an deine Brust versunken:
‚Trink', sprachst du, ‚daß dein Auge Klarheit sieht',
Und Licht und Wunder hat mein Mund getrunken.
— — — — — — — — — — — — — — —
Nun lehre mich, warum dies Dasein glüht,
Die Seele, Mutter, gib mir deine Seele!«

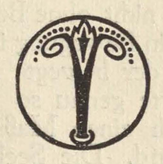
Die Aufklärung über das Sexualgeheimnis kann eventuell auch eine praktische sein. »Wenn dann,« schreibt Novalis in den ‚Lehrlingen zu Sais', »jenes mächtige Gefühl, wofür die Sprache keine anderen Namen als Liebe und Wollust hat, sich in ihm ausdehnt, wie ein gewaltiger, alles auflösender Dunst und er bebend in süßer Angst in den dunkeln lockenden Schoß der Natur versinkt, die arme Persönlichkeit in den überschlagenden Wogen der Lust sich verzehrt und nichts als ein Brennpunkt der unermeßlichen Zeugungskraft, ein verschluckender Wirbel im großen Ozean übrig bleibt!«

[3] Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, II. Bd., 4. Kap. 41. — Was als Vergleich gebraucht wird, ist hier das psychisch Zugrundeliegende.

[4] Schopenhauer, »Das Leben ist eine mißliche Sache; ich habe mir vorgenommen, das meine mit dem Nachdenken darüber zuzubringen.«

sich auch ihre Anhänger über die Tragweite der dort gegebenen Aufschlüsse wahrscheinlich Täuschungen hingeben, sofern sie in ihnen objektive Wahrheiten erblicken, so ist anderseits nicht zu leugnen, daß wir durch die Weltanschauungen der Philosophen eine höchst wirksame Förderung in psychologischer Hinsicht erfahren, indem jene Schöpfer, oft mehr geniale Künstler als Forscher, bedeutsame Einsichten in unser eigenes Unbewußtes symbolisch zum Ausdruck gebracht haben. Gleichwie Feuerbach gegenüber Voltaire in der Auffassung der Religion einen Fortschritt darstellt, indem er die festgestellte Subjektivität religiöser Dogmen zu einer Verherrlichung der menschlichen Natur benützt hat, werden wir in dem Umstande, daß der Philosoph sein Weltbild in Übereinstimmung mit unbewußten Kräften des eigenen Gemüts zusammenschaut, nur einen verstärkten Antrieb sehen, die Schöpferkraft der menschlichen Phantasie zu bewundern. Und bei aller Ähnlichkeit, die viele philosophische Systeme mit den kunstvollen Konstruktionen beispielsweise der Paranoia auch aufweisen mögen, dürfen wir nicht das Spezifisch-Differenzierende gegenüber neurotischen und psychotischen Erscheinungen außer acht lassen: ich meine ganz allgemein die intellektuelle Blendung, deren Vorbild die von Freud so genannte sekundäre Traumbearbeitung[1] ist. Je feiner und reicher die im Ichtrieb vorhandenen Anlagen des Individuums entwickelt sind und je größer seine Realitätsanpassung ist, umso stärker treten in der Fassade eines philosophischen Gebäudes die subliminalen Mächte, die am Werke tätig waren und deren verhüllter Äußerung jene Fassade zunächst dienen sollte, zurück und das Gebäude erhält, gewissermaßen nach dem Gesetz der Heterogonie der Zwecke (Wundt), eine seiner ursprünglichen Bestimmung fremde, selbständige Bedeutung.

[1] Freud versteht darunter die in ihrem Ausmaß inkonstante Überarbeitung des Trauminhalts durch das zum Teil geweckte Wachdenken während der Traumbildung. Vgl. Traumdeutung, 2. Aufl., p. 302 ff.



Aus der »Psychologie« von Hermann Lotze.

Mitgeteilt von Dr. S. FERENCZI (Budapest).

In den Werken des mit Recht berühmten und populären deutschen Denkers und Universitätslehrers Hermann Lotze[1] fand ich einige Sätze, die — obzwar rein spekulativ entstanden — eine so weitgehende Übereinstimmung mit den auf empirischem Wege gewonnenen psychologischen Erkenntnissen der Psychoanalytik aufweisen, daß wir ihren Autor als einen der Vorahner der Ideen Freuds betrachten dürfen. Eine solche Kongruenz der Resultate intuitiven Denkens und Dichtens[2] mit den Ergebnissen der praktischen Erfahrung ist nicht nur vom geschichtlichen Standpunkt interessant, sondern sie kann auch als ein Argument für die Stichhältigkeit jener Erkenntnisinhalte selbst in Betracht kommen.

In der »Psychopathologie des Alltagslebens« erklärt bekanntlich Freud das Vergessen als ein Unbewußtwerden von Vorstellungen, begründet durch Unlustmotive. In seinen »Grundzügen der Psychologie« (VII. Aufl. Leipzig, S. Hirzel) sagt Lotze über dieses Thema u. a. folgendes:

§ 15. ». . . die Erinnerungsbilder früherer Eindrücke (sind) nicht immer im Bewußtsein vorhanden, sondern treten nur zeitweilig in demselben wieder auf, dann aber so, daß kein äußerer Reiz nötig war, um sie von neuem zu erzeugen.

Hieraus schließen wir, daß sie in der Zwischenzeit für uns nicht ganz verloren gewesen sind, sondern sich in irgendwelche ‚unbewußte' Zustände verwandelt haben, die wir natürlich nicht beschreiben können, und für die wir den an sich widersprechenden aber bequemen Namen ‚unbewußte Vorstellungen, brauchen . . .«

§ 16. ». . . . Zwei Ansichten standen sich hier gegenüber. Man hielt früher das Verschwinden der Vorstellungen für natürlich und glaubte das Gegenteil, das Gedächtnis, erklären zu müssen. Man folgt jetzt der Analogie des physischen Gesetzes der Beharrung und glaubt das Vergessen erklären zu müssen, weil an sich die ewige Fortdauer eines einmal erregten Zustandes sich von selbst verstehe.

Diese Analogie ist nicht ohne Bedenken. Sie gilt von der Bewegung der Körper. Allein Bewegung ist nur eine Änderung äußerer Relationen, von welcher der bewegte Körper nichts leidet; denn er befindet sich an einem Orte genau so wie am andern, und hat daher weder einen Grund, noch einen Maßstab für einen der Bewegung zu leistenden Widerstand. Die Seele dagegen befindet sich selbst

[1] Rud. Hermann Lotze (1817—1881) war Professor der Philosophie und Physiologie in Leipzig, Göttingen und Berlin. Er war ein Schüler Herbarts und Anhänger von Leibnitz.

[2] Ähnliche Übereinstimmungen mit der Psychoanalyse sind bereits in den Werken von Schopenhauer, Nietzsche, Anatole France u. a. nachgewiesen worden.

in verschiedenen Zuständen, je nachdem sie a vorstellt oder b oder auch gar nichts. Denkbar wäre daher, daß sie gegen jeden ihr aufgedrängten Eindruck zurückwirkte, wodurch sie zwar niemals diesen ganz annullieren, aber doch vielleicht aus bewußter Empfindung in einen unbewußten Zustand verwandeln könnte.«[1]

§ 19. »Als Grundlage einer ‚psychischen Mechanik' könnten . . . die Begriffe von Stärke und Gegensatz nur dann selbstverständlich dienen, wenn sie sich auf die vorstellenden Tätigkeiten bezögen. Das ist nicht der Fall. — Man würde es daher als eine bloße Tatsache anerkennen müssen, wenn die Stärke und Gegensatz des vorgestellten Inhalts die entscheidenden Bedingungen für die Wechselwirkung der Vorstellungen wären. Die Erfahrung bestätigt dies nicht. Die Vorstellung größeren Inhalts verdrängt keineswegs immer die von kleinerem; im Gegenteil ist die letztere selbst imstande, zuweilen die Empfindung äußerer Reize zu unterdrücken[2].

Nun kommen aber Vorstellungen niemals in einer Seele vor, die außerdem nichts anderes täte; sondern an jeden Eindruck knüpft sich außer dem was in dessen Folge vorgestellt wird auch noch ein Gefühl des Wertes, den derselbe für das körperliche und geistige Wohlbefinden des Perzipierenden hat. Diese Gefühle von Lust und Unlust sind einer Gradabstufung offenbar ebenso fähig, wie das bloße Vorstellen unfähig dazu ist. Nach der Größe nun dieses Gefühlsanteils, welche übrigens außerordentlich wechselnd ist je nach der Verschiedenheit des Gesamtzustandes, in dem die Seele sich eben befindet, oder kurz gesagt: nach dem Grad des Interesses, welche eine Vorstellung aus vielerlei Gründen in jedem Augenblicke zu erwecken vermag, richtet sich ihre größere oder geringere Macht zur Verdrängung anderer Vorstellungen. Und nur hierin, aber nicht in einer ursprünglichen Eigenschaft, welche sie als bloße Vorstellung hätte, besteht das, was wir ihre Stärke nennen können.«

In diesen Sätzen finden wir zum Teil Freuds Feststellungen über die bestimmende Rolle der Lust- und Unlustqualität für die Perzeption und Reproduktion wieder. Daß dies kein Zufall ist, darauf läßt eine andere Stelle der »Psychologie« Lotzes schließen, an der er — ganz wie es die Psychoanalyse zu tun gezwungen ist — gegen die Haltlosigkeit der reinen Bewußtseinspsychologie und -philosophie Stellung nahm.

§ 86» . . . Die Frage nach der Art und Wahrheit unserer Erkenntnis oder nach dem Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt hatte so sehr alle Aufmerksamkeit gefesselt, daß der Vorgang, durch welchen das Seiende dazu kommt, sich selbst zu erfassen, d. h. die Entwicklung des Selbstbewußtseins, für das

[1] Vom Referenten hervorgehoben.
[2] Vom Referenten gesperrt.

eigentliche Ziel oder für den letzten Inhalt der ganzen Weltordnung gehalten wurde. Nun erschien die Seele nur dazu bestimmt, diese Aufgabe der Selbstbespiegelung innerhalb des irdischen Lebens aufzulösen; und die verschiedenen Formen, in denen diese Aufgabe der reinen Intelligenz stufenweise immer mehr gelöst wird, nahmen ziemlich allen Platz in der Psychologie ein. Der Inhalt dessen aber, was empfunden, angeschaut oder begriffen wird, trat ebensosehr dagegen zurück, wie das ganze übrige Seelenleben, der Gefühle und Strebungen, die selbst wieder bloß so weit in Betracht kamen, als sie auch zu jener formellen Aufgabe der Selbstobjektivierung in bezug gesetzt werden konnten.«

In der Sprache der Psychoanalyse heißt das etwa: Bewußtheit ist keine notwendige Qualität des Psychischen, ja: der Inhalt der Psyche ist an sich unbewußt und nur ein Bruchteil dieses Inhalts wird vom Bewußtsein, dem Sinnesorgan für (an sich ubw.) psychische Qualitäten, wahrgenommen.

Auch die Anschauung Lotzes über die Richtkraft des Lustprinzips bei der Entstehung der Triebe deckt sich mit unseren Anschauungen. »§ 102 . . . Triebe sind ursprünglich nur Gefühle, und zwar meistens der Unlust oder doch der Unruhe; sie pflegen aber verknüpft zu sein mit Bewegungsantrieben, welche in der Weise der Reflexbewegungen zu allerhand Bewegungen führen, durch die nach längerem oder kürzerem Irrtum die Mittel gefunden werden, jene Unlust zu beseitigen.« (Vgl. dazu Freuds »Prinzipien des psychischen Geschehens« und den theoretischen Teil seiner »Traumdeutung«.)

Auch das Problem der objektivierenden Projektion und der Introjektion wird von Lotze angeschnitten. Wo er von der Bildung des »Ich« im Gegensatz zur Objektwelt spricht. »Jeder unserer eigenen Zustände« — sagt er im § 52 — »alles was wir selber wirklich leiden, empfinden oder tun, ist dadurch ausgezeichnet, daß sich daran unmittelbar ein Gefühl (der Lust, der Unlust, des Interesses) knüpft, während diese Begleitung demjenigen fehlt, was wir als die Zustände, das Tun, Empfinden, Leiden anderer Wesen bloß vorstellen aber nicht selber erfahren oder erleiden . . . Ein bloßes Wissen überhaupt (kann) nicht das Motiv dieser ganz beispiellosen Unterscheidung sein, durch die jedes beseelte Wesen sich selbst der ganzen übrigen Welt entgegenstellt.« »Auf die dargelegte Weise wird, glauben wir, zuerst der Sinn des Possessivpronomen ,mein' uns deutlich; erst nachher, wenn wir unsere denkende Reflexion auf diese Umstände richten, bilden wir auch den substantivischen Namen des Ich als des Wesens, dem das, was ,mein' hieß, zukommt« (§ 53). (Vgl. dazu auch meine Ausführungen in der Arbeit »Introjektion und Übertragung« (Jahrbuch für Psychoanalyse, I. Jahrg.).

Wenn Lotze die »beispiellose Unterscheidung« des Ich von der übrigen Erfahrungswelt auf seinen Wert für das Individuum

zurückführt, (worunter er zweifellos dessen Lustwert und nicht den Nutzwert versteht), so nähert er sich der psychoanalytischen Auffassung, nach der die Ich-Bildung im innigsten Konnex steht mit dem Narzißmus, dem Verliebtsein in die eigene Person. (Vgl. Freud: Animismus, Magie und Allmacht der Gedanken, »Imago«, II. Jahrg., 1. Heft, p. 12.)

Dafür spricht unter anderem auch folgende Stelle bei Lotze (l. c. § 53): ». . . Zweierlei muß man unterscheiden. Das Bild, welches wir uns von unserem eigenen Wesen machen, kann mehr oder weniger zutreffend oder irrig sein; das hängt von der Höhe der Erkenntniskraft ab, durch welche jedes Wesen sich über diesen Mittelpunkt seiner eigenen Zustände theoretisch aufzuklären sucht. Die Evidenz dagegen und die Innigkeit, mit der jedes fühlende Wesen sich selbst von der ganzen Welt unterscheidet, hängt gar nicht von der Vortrefflichkeit dieser seiner Einsicht in sein eigenes Wesen ab, sondern äußert sich bei den niedrigsten Tieren, soweit sie durch Schmerz oder Lust ihre Zustände als die ihrigen anerkennen, ebenso lebhaft, als bei dem intelligentesten Geiste.«

Interessant ist, was er über den Sinn »der vielen, zum Teil zierlichen, zum Teil sonderbaren beweglichen Zusätze oder Anhänge an unseren Körper« sagt, »deren sich die Putzsucht zu bedienen pflegt«. Lotze meint, daß man damit gleichsam einen Teil der Außenwelt zum Ich schlagen will um dieses zu vergrößern; diese Zusätze »geben uns im allgemeinen das angenehme Gefühl einer über die Grenzen unseres Körpers erweiterten geistigen Gegenwart«.



»Wenn wir eine Gemütsbewegung oder einen Affekt von dem Gedanken der äußerlichen Verursachung trennen und mit anderen Gedanken verbinden, so werden Liebe oder Haß gegen die äußerliche Verursachung und damit auch die Schwankungen des Gemüts, die aus diesen Affekten entspringen, vernichtet werden. Ein Affekt, der ein Leiden ist, hört auf ein Leiden zu sein, sobald wir eine klare und deutliche Idee von ihm bilden. Und es gibt keine Körpererregung und also auch keinen Affekt, wovon wir nicht einen klaren und deutlichen Begriff bilden könnten. Ein jeder hat die Macht, sich und seine Affekte, wenn auch nicht absolut, so doch zum Teil klar und deutlich zu erkennen und folglich auch zu bewirken, daß er weniger von ihnen leide. Darauf hauptsächlich muß daher unser Bemühen gerichtet sein, daß wir jeden Affekt, so viel wie möglich, klar und deutlich erkennen, damit so der Verstand, von dem Affekt aus, zum Denken dessen bestimmt werde, was er klar und deutlich erfaßt und worin er sich selbständig beruhigt, und so der Affekt selbst von dem Gedanken der äußerlichen Verursachung losgelöst und mit wahren Gedanken verbunden werde.« Spinoza[1].

Bücher.

DR. PAUL HÄBERLIN, Privatdozent an der Universität zu Basel: Wissenschaft und Philosophie, ihr Wesen und ihr Verhältnis. II. Bd.: Philosophie. (426 S. Basel, Kober, C. F. Spittlers Nachfolger 1912, 6 M., geb. 8 M.)

Es ist vielleicht nicht das höchste Lob, das man einem philosophischen Werke spenden kann, wenn man sagt, es erscheine gerade im richtigen Zeitpunkt, es hieße jedoch die eigentliche Absicht des vorliegenden Buches gänzlich verkennen, wenn man daran denken wollte, ihm das Prädikat des Unzeitgemäßen zuzuerkennen. Häberlins Buch hat eingestandenermaßen propädeutischen Charakter und beabsichtigt, in der gegenwärtigen Krisis klärend über das Wesen, die Aufgabe und die Möglichkeit der Philosophie überhaupt zu wirken. Das wichtigste, das Wesen der Philosophie selbst angehende Problem, vor dem unsere deutsche Philosophie heute steht, läßt sich zusammenfassen in die Disjunktion: nur-wissenschaftliche (positivistische) Philosophie oder Philosophie in universalem Sinn mit dem Rechte einer metaphysischen Position.

Der Verfasser betrachtet als »die Aufgabe der ideal gedachten Philosophie einheitliche, überzeugungskräftige Problemlösung im umfassendsten Sinne«, er stellt damit an die Philosophie die Forderung, »nicht nur umfassende und einheitliche theoretische Wahrheit zu suchen, sondern auch harmonische und universale Wahrheit im praktischen Sinne zu erstreben und beide zu einer Weltanschauung zu vereinigen« (p. 4).

Den Weg dazu bahnt sich der Verfasser durch eine eindringliche Analyse des Wesens der praktischen Wahrheit, die im ersten Kapitel abgehandelt wird, während die Probleme der theoretischen Wahrheit im ersten Band des Werkes behandelt worden sind, und zum Teil im zweiten Kapitel (Das Werden der Weltanschauung) noch einmal zur Sprache kommen. Demgemäß beginnt dieser Band mit der Untersuchung der elementaren Tatsachen

[1] Mitgeteilt von Dr. E. Simonson.

und Beziehungen des praktischen Erlebens überhaupt, zunächst durch die Analyse der »gewöhnlichen Handlung als psychischen Vorgangs«, ein Kapitel, das wegen der Herausarbeitung der entscheidenden psychischen Momente des Handelns sehr verdienstvoll zu nennen ist. Man vergleiche die Ausführungen über die Zielphantasie und ihre drei Begleitgefühle, die zwei positiven und das eine negative (p. 14f.) und die Resultatgefühle (p. 38f.), sowie die allgemeine Feststellung, daß die negativen Gefühle stets mit positiven gepaart sind. — »Die praktische Seite der ganzen Sukzession bedeutet ein Oszillieren der Gefühlslage zwischen negativen und positiven Nuancen. Dem negativen Ausgangsgefühl entspricht ein positives, zunächst vorgestelltes, aber auch bereits als Vorgefühl vorweggenommenes Zielgefühl. Den negativen Wunschgefühlen der Absicht entsprechen die positiven Vorgefühle der erfüllten Wünsche, dem Spannungsgefühl entspricht das Gefühl der Entspannung. Je ein Paar solcher Gefühle gehört zusammen, als Kontraste oder Pole derselben Art des Fühlens. Es offenbart sich in ihnen je eine Art des Fühlens oder Werdens überhaupt, sie sei mehr individuell oder mehr Gemeingut vieler Individuen. Das Treibende liegt im Kontrast oder vielmehr im Zusammensein positiv-negativer Gefühlspaare, — in einer bestimmten Art des (negativ-positiven) Fühlens überhaupt.«

Unser besonderes Interesse erregen die Ausführungen des Verfassers über die Fehlhandlungen, als welche er solche Erlebnissukzessionen bezeichnet, denen »charakteristische Züge augenscheinlich fehlen«, Handlungen, die nicht das erwartete und gewünschte Resultat bringen. Ob Handlungen mit Alteration der Resultatgefühle (wegen eingetretener Änderung der Wertungsweise der Zielphantasie) als Fehlhandlungen zu bezeichnen sind, darüber ließe sich streiten — vielleicht wäre es ein Streit um Worte. Hingegen hat sich Häberlin den Dank aller — von Seite der Philosophen ja nicht gerade verwöhnten — Anhänger der psychanalytischen Methode verdient, wenn er die andere, eigentlich so zu nennende Art der Fehlhandlungen unserem Verfahren gemäß auf eine nicht überwundene Zwiespältigkeit der Absicht zurückführt, wobei die eine der beiden Absichten überhaupt nicht bewußt oder nicht voll bewußt ist. Dies führt den Verfasser zu einer Auseinandersetzung mit dem Begriff des Unbewußten.

Er unterscheidet zwischen solchen Erlebnissen, die von Anfang an nicht im Bewußtsein sind, und solchen, die einmal bewußt waren, aber zu einem gewissen Zeitpunkt entweder vergessen, oder verdrängt wurden, ein Unterschied indes, den der Verfasser, ohne sich darüber näher zu äußern, nicht als konstitutiv angesehen haben möchte. Der psychologisch zunächst nicht ganz klare Begriff des von Anfang an Unbewußten, wird (p. 57f.) durch ein Beispiel erläutert. Das Charakteristische dieser Art des Unbewußten erblickt der Verfasser darin, daß der betreffende Inhalt von Anfang mit anderen bewußten Erlebnissen nicht in Beziehung gesetzt wurde: »die augenblickliche Reproduktion ist das Kennzeichen des bewußten Erlebens« (p. 58f.), »doch sind diese Grenzen fließend« (p. 60), man könne sagen, »alles Erleben ist ursprünglich unbewußt; aber ein Teil wird gleich, ein anderer später reproduziert.« »Warum nun einiges Erleben gleich, anderes erst später bewußt wird, das wäre eine Frage für sich.«

Es liegt wohl in der Natur des Zusammenhangs, in dem der Verfasser die in Rede stehenden Probleme behandelt, wenn er dabei nicht Gelegenheit findet, sich theoretisch des näheren mit dem umstrittenen Begriff des Unbewußten auseinanderzusetzen, da wir doch bei ihm erwarten dürften, darüber etwas anderes als den sprachlich orientierten Einwand zu vernehmen,

das Unbewußte als Psychisches im Sinne der Psychoanalyse sei ein unmöglicher Begriff, da alles Psychische nur als Bewußtes vorhanden sein könne. Das Vorhandensein eines Unbewußten überhaupt wird vom Verfasser wie von der Psychoanalyse mit wünschenswertester Sicherheit erschlossen, die Frage aber, ob das Unbewußte als ein Wort für neurozerebrale Vorgänge und Dispositionen oder als etwas Psychisches mit fehlender Selbstspiegelung betrachtet werden müsse, wird nicht zur Diskussion gestellt. Der Verfasser stellt sich vielmehr, auch hierin dem Verfahren der meisten Psychanalytiker folgend, auf den Standpunkt des unbewußt Psychischen, wenn er den Gedanken als möglich hinstellt, es könnten nicht nur die Bewegungen »willkürlicher« Muskeln, sondern auch andersartige Veränderungen im Organismus, Kontraktion »unwillkürlicher« Muskeln psychische Hintergründe und Prämissen haben. Dieser Gedanke ist, wie man weiß, sehr alt. In unserem Zusammenhang berührt er unmittelbar das zweite Problem im Begriff des Unbewußten; ob dieses nämlich entweder ein bloßes Refugium unbrauchbaren seelischen Hausrates oder die Residenz derjenigen Gewalten ist, die die apollinische Außenseite des Seelenlebens aus einer unnahbaren Ferne regieren. — Vielleicht dürfen wir uns der Hoffnung hingeben, daß der Verfasser an anderer Stelle seine glänzenden, in scharfen Disjunktionen arbeitenden logischen Fähigkeiten in den Dienst der Bearbeitung dieses Begriffes stellt, den die Psychoanalyse, wie jede ehrlich zu Werke gehende Wissenschaft, auf Grund hingebungsvoller Einzelforschung als notwendig aufgestellt hat, ohne bis jetzt Zeit gefunden zu haben, ihn eindeutig zu definieren.

Nach der Fehlhandlung, deren anscheinende Unvollständigkeit sich bei Ansetzung unbewußter Absichten völlig verflüchtigt, wird in ähnlich orientierter Weise die Ersatzhandlung beschrieben, die bei völliger Hemmung (als Vorsatz oder schöne Phantasie) in die »innere Handlung übergeht, mit ihrer versuchten Umgestaltung sekundärer Größen« (p. 77 bis 84).

Häberlin unterscheidet weiter an jedem praktischen Erleben die vier Momente der Intensität des den theoretischen Inhalt des Erlebens begleitenden Gefühls; der Modalität des Gefühls als Bezogenseins desselben auf ein bestimmtes Objekt; der Polarität mit den Unterschieden positiver oder negativer Wertung (ein Gut oder ein Übel), schließlich der Qualität als desjenigen Moments, in dem zum Ausdruck kommt, unter welchem »Gesichtspunkte« das Wertobjekt gewertet werde. — »Wir schätzen — oder lehnen ab« — ein »Ding« entweder um seinetwillen oder um unsertwillen. (p. 109).

Die Ableitung der Momente der Intensität, Qualität und Polarität aus den vom Verfasser angesetzten Grundtendenzen, der Identifikationstendenz und der Ichtendenz gehört zu den gelungensten Teilen des Buches.

»Wir alle streben in jedem Moment unseres bewußten und unbewußten Erlebens danach, mit Anderem Eins zu sein, darin aufzugehen, uns in Anderes zu versenken, oder in Anderem zu sein. Dies Andere kann jedes beliebige Element und jeder Komplex theoretischen Erlebens sein, also jedes mögliche Wertobjekt.« Diese »Veranderung bedeutet, wenn sie vollzogen ist, ein Miterleben, oder besser Zusammenleben, Zusammenexistieren mit einem Anderen« . . . diese »Tendenz braucht Persönlichkeiten«; sie »ist das harmonische Miterleben mit dem Persönlichen, das in den Objekten gesehen wird« . . . Mit fremdem Erleben streben wir uns

nach unserer »seelischen« Seite zu identifizieren, mit dem »leiblichen« Ausdruck fremder Persönlichkeit streben wir nach unserer »leiblichen« Seite Eins zu sein.

»Die Sehnsucht nach Einheit setzt das Erleben der Andersheit, den Gegensatz, das Getrenntsein voraus. Daß dieser Gegensatz existiert, schreiben wir der zweiten Grundtendenz zu. Wir alle gehen darauf aus, Individuen zu sein. . . . Selbstdarstellen, Selbstsein, ist die allgemeine Idee dieser zweiten Tendenz« (Ichtendenz). »Sie braucht Anderes, braucht einen Gegensatz, eine Folie. Sie macht, daß etwas im Erleben dem Ich gegenübergesetzt wird . . . nicht als andere Wesen, sondern einfach als Anderes, als Gegenstände.« Dieser Gegenstände bedarf das Individuum, um sich in seiner »Ichheit« zu erleben, wie es vom Identifikationstrieb aus der Persönlichkeit bedurfte, um sich identifizieren zu können. . . . »Die Ichtendenz strebt weiter danach, gerade am Anderen selbst zu sein . . . durch Beherrschung, d. h. durch Einbeziehung in die eigene Existenz.«

Aus dem Zusammensein dieser beiden Tendenzen entsteht ein »Wettstreit, der das ganze praktische Erleben jedes Individuums ausmacht«.

»Es handelt sich . . . in jedem Moment und jedem Objekt gegenüber um einen Kampf . . . beider Tendenzen. So gelangen wir zum Begriff der Intensität und des Intensitätsverhältnisses der Urabsichten.« — Der Sieg der einen oder anderen Tendenz entscheidet über die Qualität des Wertes.

»Er wird ein Identifikationswert, wenn die Identifikationstendenz im ganzen überwiegt, im anderen Falle ein Ichwert«, (Persönlichkeitswert oder Sachwert), »ohne daß jedoch jemals ein absoluter Sieg festzustellen wäre« (p. 132). — Die Ichtendenz wird im Falle des Unterliegens auf die besondere Form des Identifikationswertes in solcher Weise einwirken, daß sie das Sonderdasein des Individuums gegenüber dem anerkannten Persönlichen erst recht hervorzuheben versuchen wird, während die Identifikationstendenz über die bloße Konstatierung hinaus gänzlich in die fremde Persönlichkeit eingehen will. Der Ausgang dieses erneuten Kampfes entscheidet über den polaren Charakter des Wertes: »Das Objekt wird positiv gewertet, sofern es der Identifikationstendenz gelingt, der Ichtendenz das Aufgeben des Sonderdaseins abzuringen«, im Gegenfall negativ.

»Mit dem Gelingen oder Nichtgelingen der Durchsetzung der einzelnen Tendenz sind die Urwerte gegeben, bei gelungener Identifikation in Gestalt eines Gefühls der Seligkeit« . . . im Falle der Unmöglichkeit der Identifikation in Form eines Gefühls, das »eine Form der Angst darstellt«.

»Gelingt einem Objekt gegenüber die restlose Einbeziehung ins Ich . . . so begleitet diese gelungene Aktion ein Triumphgefühl . . .«, im gegenteiligen Fall der Ohnmacht, Schwäche, der anderen Form der Angst. »Angst im allgemeinen Sinne wäre dann das Gefühl der Hemmung einer Urtendenz überhaupt, das Gefühl des (partiellen) Nichtseins und zugleich etwas wie ein Vorgefühl des Todes« (p. 117).

Aus diesen Urgefühlen entstehen die (primären) Objektswerte, indem wir den einzelnen Objekten das »Verdienst« am Gelingen der Identifikations- oder Ichtendenz »zuschieben« und ihnen einen positiven (oder negativen) Identifikations- oder Ichwert beilegen. Um seinetwillen gefällt es, wenn es der Identifikationstendenz entspricht, (wir lieben es, finden es schön und gut), um unsertwillen, wenn es der Ichtendenz entspricht (brauchbar, nützlich). — Qualität, polarer Charakter und Intensität jedes primären Wertes sind variable Größen und hängen ab von der Variabilität der Grundtendenzen selbst.

Die Einsicht in diese Verhältnisse gibt uns aber auch unmittelbar den Schlüssel zum Verständnis der Erscheinungen der Ambivalenz in die Hand. Sie ist dann vorhanden, wenn die Entscheidung über den Sieg der einen oder anderen Grundtendenz »in einer oder der anderen Phase lange nicht oder überhaupt einem Objekt gegenüber nicht auftritt« ⟨p. 136⟩.

Wir müssen es uns versagen, an dieser Stelle die weitere gedankliche Entwicklung dieses Werkes durch so reichliche Anführungen zu schildern und glaubten dies im eben geschehenen Falle nur deshalb tun zu müssen, weil wir zeigen wollten, wie der von der Psychanalyse empirisch gewonnene Begriff der Ambivalenz durch die Deduktionen Häberlins eine wohlfundierte Begründung erhält, die, besonders was die Ansetzung der beiden Grundtendenzen anlangt, der ernstesten Beachtung der Psychanalytiker sicher sein darf.

Nur noch einige Hinweise auf den Weg, auf dem der Verfasser das ethische Normproblem zu lösen versucht. — Der vorhandenen Variabilität der primären Werte und der darauf begründeten Inkonstanz des Handelns tritt gegenüber ein Ideal des praktischen Verhaltens; dieses »schließt ein Ideal aller drei Wertcharaktere mit Bezug auf jedes Objekt und damit auch ein Ideal der Wertverhältnisse aller Objekte untereinander ein, dazu ein Ideal der Überzeugung von den theoretischen Beziehungen zwischen den Objekten« ⟨p. 158⟩, vollendet in einem Wertsystem ⟨p. 164⟩, aus dem die Normen für das eigene Verhalten abgeleitet werden. Die Überwindung der Schwierigkeit, über die das nach Normen verlangende Individuum nicht hinaus kann, nämlich, wie denselben die Autorität und Absolutheit verbürgt werde, glaubt der Verfasser in der Identifikation mit einem anderen praktischen Ich zu erkennen, einer Einzelpersönlichkeit oder einer persönlichen Gemeinschaft ⟨p. 191 f.⟩, die als ein dem eigenen Ich Überlegenes, als eine Persönlichkeit höherer Ordnung imponiert ⟨p. 194⟩.

»Diese Identifikation mit einem Überlegenen, dieses Einswerden mit einem Imponierenden, einer ‚Autorität' ist das große Geheimnis aller Normbildung und daher auch aller wirklichen Problemlösung. Es ist einfach das Geheimnis aller Erziehungsmöglichkeit.« . . . »Man kann allgemein so viel sagen, daß in allen diesen Dingen der frühen Kindheit und damit der Familie oder dem, was ihre Stelle vertritt, die wichtigste Rolle zufällt« ⟨p. 195⟩. — Häberlin unterscheidet weiter zwischen allogener und autogener Normbildung und meint mit letzterem Ausdruck die »Findung des eigenen Ideals ohne Führer, selbständig, autogen«; macht aber dazu die psychologisch höchst wichtige Bemerkung: »Man geht wohl nicht fehl, wenn man alle autogene oder originale Normbildung in kindlichen Erlebensweisen begründet sieht, die nachträglich unbewußt die Normbildung leiten.« — Der Verfasser berührt sich mit dieser Einsicht wieder direkt mit den Ergebnissen der Psychanalyse, die ja im Hintergrund nicht nur der persönlichen ⟨fürstlichen⟩ Autorität, sondern auch der transzendenten Idealbilder die Vaterimago als wirkendes Motiv aufgedeckt hat.

Angesichts der von uns als Psychanalytikern mit Genugtuung anerkannten Bearbeitung und Einordnung wichtiger Begriffe und Erkenntnisse unserer Wissenschaft wird es nicht schwer ins Gewicht fallen, wenn ich vom Standpunkt der Philosophie mir einige Bemerkungen zu Häberlins Lösung des Normproblems erlaube. Der Verfasser scheint mir nämlich in seiner Zurückführung der Normen auf eine wie immer gedachte Autorität zu sehr pädagogisch orientiert. Es liegt darin eine Hinausschiebung des eigentlichen ethischen Problems, die auch sozusagen von ihm eingestanden wird, wenn

er den Begriff eines absoluten persönlichen Normzentrums einführt, mit dem ich offengestanden nichts anzufangen weiß.

Wir erfahren nichts über die ontologische Natur dieser Normen und gerade darin liegt der philosophische Kern des ethischen Problems. Wir möchten uns wehren gegen die Annahme, als sei es überhaupt möglich, Einzelobjekte oder Objektgruppen ihrem Werte nach zu bestimmen und diese Werte zu einem ethischen Gesamtaspekt zusammenzusetzen, ohne eine vorausgehende allgemeinste Überzeugung von einem Sinne alles Geschehens überhaupt, der erst die Werte bestimmt. In dieser von uns geforderten Grundüberzeugung liegt aber die eigentlich schöpferische philosophische Intuition, der Häberlin an anderen Stellen seines Buches so warme Worte widmet.

Sind wir in diesem einen Punkte, an dem wir — vielleicht überflüssigerweise — unsere eigene Meinung angedeutet haben, mit dem Verfasser verschiedener Ansicht, so muß ihm jeder von den γνησίως φιλοσοφοῦντες ohne Vorbehalt beistimmen, wenn er die höchste Aufgabe der Philosophie in der Entwerfung eines Weltplans erblickt, »der zugleich umfassenden Vorsatz des gesamten eigenen Handelns wie Vorstellung desjenigen Weltlaufs bedeutet, welcher zur Realisierung der Idealwelt führen mußte«, und erblicken hierin das nicht hoch genug anzuschlagende Verdienst, den echten Begriff der Philosophie, wie er zuletzt in den Systemen des deutschen Idealismus seinen mächtigsten Ausdruck gefunden hat, auf Grund eindringendster Analyse der theoretischen und praktischen Probleme herausgearbeitet und die Möglichkeit seiner Verwirklichung dargetan zu haben. Dafür sei auf das Buch selbst verwiesen, von dem wir aus den angeführten Gründen glauben, daß sie gerade zur rechten Zeit ans Licht getreten ist.

Dr. Lorenz.

ADOLF STÖHR, Psychologie der Aussage. (»Das Recht.« Sammlung von Abhandlungen für Juristen und Laien. IX. u. X. Bd.) Berlin. Puttkammer & Mühlbrecht.

Der Wert der kleinen Schrift, die den bekannten Professor der Philosophie an der Universität Wien zum Verfasser hat, liegt nicht nur darin, daß sie zuerst einen orientierenden Überblick über die Aussagepsychologie bietet, sondern auch in ihrer klaren und besonnenen Kritik und den vielfachen Anregungen, die sie spendet.

Ein kurzer, historischer Abschnitt über die Entwicklung der Aussagepsychologie dient zur Einführung. Es folgt eine komprimierte Darstellung ihres gegenwärtigen Standes, in welcher den Forschungen von Freud, Jung und Riklin ein großer Raum reserviert ist. Professor Stöhr zeigt das Neue und Fruchtbare, das die Psychoanalyse gerade für dieses Gebiet geliefert hat. Er scheidet in seiner Kritik den allgemeinen Gesichtspunkt Freuds, dem er die größte Bedeutung zuerkennt, von den besonderen Ausführungen der Psychoanalyse. Sein erster Einwand erwächst aus seiner Definition des Charakters. Charakter ist das Intensitätenverhältnis der Grundtriebe. Ist bei einem Menschen der Geschlechtstrieb am stärksten entwickelt, so wird man vom Charakter des Sexualisten reden müssen. In ähnlicher Weise müsse man auch vom Charakter des Egoisten, des Altruisten usw., schließlich auch von einem harmonischen Charakter, in dem alle Grundtriebe sich gleichmäßig entwickelt haben, ausgehen. Eine Besonderheit der Freudschen Theorie bestehe nun darin, daß die Menschheit den Charakter des Sexualisten haben solle. Man kann die Definition des Charakters, die der Autor aufstellt, als eine sehr glückliche ansehen, ohne darum mit den

ferneren Ausführungen einverstanden zu sein. Denn die Charakterbildung ist schon ein sehr später, komplizierter Begriff, den eine psychologische Forschungsmethode an den Schluß ihrer Untersuchungen stellen muß. Die überragende Bedeutung, die die Psychoanalyse der infantilen Sexualität und ihrer Weiterentwicklung zuschreibt, ist kein Resultat abstrakter Gedanken=arbeit, sondern streng empirischer Beobachtung. Der Weg zur Aufstellung typischer Charaktere kann nur über eine Geschichte der Libido, welche der Verteilung, Umformung und Verdrängung des kindlichen Trieblebens folgt, führen. Die Psychoanalyse hat auf diesem Gebiet schon manche wertvolle Ergebnisse zutage gefördert, gleichsam einige Stufen zu dieser letzten Höhe psychologischer Forschung ausgehauen[1].

Ein anderer Einwand Stöhrs richtet sich gegen die Annahme einer allgemeinen Tendenz peinlicher Vorstellungen, verdrängt zu werden. Auch hier müßten verschiedene Typen unterschieden werden. Die Lebenskräftigen scheinen die Gabe zu haben, unangenehme Eindrücke zu vergessen und zu verdrängen, während sich in anderen, vermutlich lebensuntüchtigeren Naturen gerade das Peinliche einwühle. Diese Unterscheidung besticht wohl auf den ersten Blick, doch sie erscheint in einem anderen Lichte, wenn man gelungene und mißlungene Verdrängung trennt. Sicher ist, daß alle Kulturmenschen gewisse lust= und unlustbetonte Erinnerungen ihrer Kinderzeit verdrängt haben. Ob diese Verdrängung geglückt ist oder nicht, ob diese Menschen psychisch gesund bleiben oder Neurotiker werden, das hängt wohl in letzter Linie von der psychophysischen Konstitution ab.

Diese zwei prinzipiellen Einwände verleiten den Autor indessen nicht, die große Bedeutung der Psychoanalyse in der Aussagepsychologie zu unter=schätzen. Er widmet einen Abschnitt der »unbewußten Aussage« und be=tont, welchen großen Fortschritt die psychoanalytische Forschung in der Ent=wicklung dieses wichtigen Zweiges namentlich durch die Assoziationsmethoden Freuds und Jungs gebracht habe. Schon früher waren durch Wert=heimer und Klein Assoziationsversuche zu forensischen Zwecken gemacht worden; auch über die Methode W. Sterns enthält das Buch interessante Ausführungen.

Bei diesen Versuchen, welche bei Personen angewendet wurden, die etwas ableugneten, bei Zeugen, die z. B. etwas nicht gehört zu haben be=haupteten, wechselten harmlose und sogenannte »komplexe« Reizworte ab. Vorher war schon von Kräpelin, Bleuler, Sommer u. A. die Assoziations=methode zur Prüfung des Vorstellungssystems verwendet worden.

Die Neuheit des Jungschen Verfahrens aber besteht darin, daß es jedes beliebige Wort zur Aufnahme des Versuches für geeignet hält, (wegen der durchgängigen Determiniertheit des Psychischen) und daß es das Haupt=gewicht auf die Wirkung der unbewußten Seelenvorgänge legt. Die Ein=wendungen, die Max Lederer den üblichen Assoziationsmethoden macht, scheinen berechtigt: es ist zweifelsohne richtig, daß schon die Forderung, nur in einem Worte zu antworten, eine Formung des Reaktionsablaufes bedeutet, die zwangsmäßiges Reagieren ausschließt. Die Versuchsperson kann auch Impulse zu Gesten, zu Gefühlsausbrüchen verspüren; es können ihr auch Melodien, Figuren usw. einfallen. Der Psychoanalytiker, dem der seelische Mechanismus des Unbewußten bekannt ist, wird in der Lage sein, auch diese Reaktionen zu verstehen. Besonders interessant erscheint das letzte Kapitel, das der Deutung, Lenkung und Reizung der Aussage gewidmet

[1]) Charakter und Analerotik in Freuds »Kleineren Schriften zur Neurosen=lehre«. II. Bd.

ist. Vieles von dem, was hier Stöhr über die Psychologie des Verhörenden sagt, trifft auf den Psychoanalytiker zu.

Einige Bedenken und Anregungen mögen hier noch ihren Platz finden. Die freisteigende Erinnerung im Traume ist nach den Traumforschungen Freuds kaum mehr annehmbar. In dem sehr interessanten Abschnitt über den sprachlichen Ausdruck der Aussage vermißt man eine gerade durch die Psychoanalyse geforderte Hervorhebung der Determiniertheit der Wortwahl und Wortfügung. Vielleicht sind den Begriffen der Identifikation und Introjektion neue entscheidende Aufklärungen über die Rolle der Suggestion in der Aussage abzugewinnen. Es wäre auch zu untersuchen, wie weit die Autosuggestion im Dienste eigener Komplexe steht.

Rückblickend kommt Professor Stöhr zu dem Schlusse, daß die Anwendbarkeit der Assoziationsmethode in der Gerichtspraxis noch in der Ferne liege, während »die Deutung der unbewußten Aussage viele Erfolge verspricht«.

Das durch Inhalt und Form gleich wertvolle Buch wird jeden, der sich für die wichtigen Probleme der Aussage interessiert, fesseln. Wir begrüßen es nicht nur als den bis jetzt wertvollsten, kritischen Überblick dieses Gebietes, sondern auch als Vorläufer eines lange erwarteten, vollständigen Psychologielehrbuches, das zu geben Professor Stöhr wie wenige berufen ist.

Dr. Theodor Reik.

ZUR PSYCHOLOGIE DES PRIESTERS.

Beethoven sagte, nachdem er die »Eleonora« von Paër gehört hatte: »Diese Oper gefällt mir, ich hätte Lust, sie in Musik zu setzen.« Ähnlich ergeht es einem nach der Lektüre des großangelegten Werkes, in dem August Horneffer das Problem des Priesters in seiner ganzen Tiefe zu umfassen sucht[1]. Der Hauptfehler des psychologischen Teiles (die sozialen und reformatorischen Ausführungen kommen für uns erst in zweiter Linie in Betracht) scheint mir der zu sein, daß der Autor hier einen deskriptiven Standpunkt einnimmt, wo ein psychogenetischer geboten wäre. Zwar hat er, was das völkerpsychologische Material betrifft, fast zu reichlich das Werden des Priestercharakters belegt, darüber aber die andere Seite des Problems, die individualpsychologische, vernachlässigt. Hier aber wären die Fragen nach den seelischen Bedingungen der Berufswahl, wie sie sich dem Psychologen aus der Entwicklungsgeschichte der Libido und der wechselnden Verhältnisse der Triebkomponenten ergeben, am Platz. Der Wert der beiden starken Bände, die sicherlich eine Arbeit mehrerer Jahre voraussetzen, ist dadurch leider verringert; doch bleibt er immerhin ein sehr großer und kein Psychologe, der sich mit den vielen Religionsfragen beschäftigt, wird es unterlassen, sie mit großem Interesse zu lesen. Besonders lehrreich erscheinen die Ausführungen Horneffers über die primitiven Glaubensformen, über die Tabuierung und andere Arten religiöser Gesetzgebung. Als feiner Beobachter kommt er oft psychoanalytischen Gedankengängen nahe. Ein hübsches Beispiel für die »Allmacht der Gedanken«, das er erzählt, ist folgendes; wenn ein Skythenkönig erkrankte, ließ er die drei bedeutendsten Wahrsager kommen. »In der Regel lautet ihr Spruch dahin, daß ein Stammesgenosse, den sie namhaft machen, einen Meineid auf die königlichen Hausgötter geschworen habe.« Die Therapie ist einfach und radikal: der Schuldige wird ergriffen und geköpft.

In dem Kapitel »Der Priester als Kranker« prüft Horneffer alle

[1] »Der Priester. Seine Vergangenheit und Zukunft.« Verlag Eugen Diederichs.

jene pathologischen Züge des Priestertums, die namentlich in primitiveren Kulturstufen hervortreten. Seine Betrachtungsweise ist in ihrer Verbindung von Psychologie und Biologie sehr fruchtbar. Er zeigt, daß Krankheit nicht nur Kräfte lahmlegt, sondern auch entbindet und erklärt so den »Willen zur Krankheit«. Er weist auch auf den Zusammenhang zwischen dem Versiegen der Zeugungskraft und gewissen auffallenden, religiösen Wandlungen im Alter hin, die sich bei Männern wie Swedenborg, Tolstoi, Heine, Brentano, Huymans usw. zeigen. Wie mir scheint, haben an dieser Wandlung Veränderungen innerhalb des von der Psychoanalyse aufgedeckten Vaterkomplexes einen großen Anteil. Der »religiöse Anfall« — wie ihn Horneffer beschreibt — ist wohl psychologisch zu einfach erklärt. Der Priester werde von ihm ergriffen, wenn er ein bestimmtes Kleid anlege, eine gewisse Handlung vornehme, etwas berühre usw. »Die Wirkung dieser Umstände ist suggestiver Art, ihr Zusammenhang ist zufällig und beruht auf religiöser Konvention. »Ein Psychoanalytiker, der die strenge Gesetzmäßigkeit des seelischen Geschehens kennt, wird nicht leicht solche Zufälligkeiten zugeben können, sondern nach assoziativen und zwanghaften Zusammenhängen suchen. Sehr hübsch klärt der Autor die Beziehungen zwischen religiösem Tanz und Sexualität auf. Er erzählt, wie die Angst, die eine der treuesten Begleiterinnen des Priesters war, ihn zu ablenkenden und entladenden Zeremonien, zu Gebeten und Waschungen geführt habe. Die Zauber- und Kulthandlungen »sind in den meisten Fällen Scheinhandlungen, sie bringen eine Phantasiebefriedigung, eine scheinbare Lösung von Stauungen hervor. Sie lenken Trieberregungen ab und erfüllen unerfüllbare Wünsche«. Mit gutem Recht zieht Horneffer manche Vergleiche zwischen den religiösen Gebräuchen der Wilden und den christlichen Taufzeremonien. So waschen z. B. die Krieger in Südafrika nach der Schlacht sich und ihre Waffen, damit, wie sie sagen, die Schatten der Erschlagenen sie nicht mehr verfolgen.

Interessant, wenn auch oft zum Widerspruch reizend, sind Horneffers Ausführungen über Totemismus, über die Stellung der Wilden zum Tod und zu den Träumen. Auch ihm fällt die ambivalente Einstellung der primitiven Völker zu teuren Toten auf. »Man schlägt sich blutig, wälzt sich im Kote, streut Erde auf sein Haupt, um den Toten mitleidig zu stimmen und ihn ja nicht auf den Gedanken kommen zu lassen, daß man sich über sein Ableben freue. Man zieht Trauerkleider, meistens schwarzer oder weißer Farbe an, vielleicht um sich der verfolgenden Seele unkenntlich zu machen. Ferner übt man kräftigen Gegenzauber gegen den gefährlichen Zauber der toten Seele aus, hauptsächlich dadurch, daß man sich stärker und lebensvoller macht: die Waffe gegen den Tod ist das Leben. Daher hält man einen üppigen Leichenschmaus, nimmt belebende Rauschgifte zu sich, führt Tänze auf.«

Auch über die Magie und den Totemismus, die durch Freuds psychologische Erklärungen viel von ihrer Dunkelheit verloren haben, weiß Horneffer manches Interessante mitzuteilen. Es scheint, als wären die Anfänge der Kunst enger mit der Magie verbunden, als man bisher annahm. »Wenn die Männer vor der Jagd einen Tanz aufführen, sich in zwei Gruppen teilen, deren eine den Jäger, die andere die verfolgten Tiere darstellt und nun eine scheinbare Jagd möglichst naturgetreu veranstalten, so wird dadurch der Erfolg bei der wirklichen Jagd gewährleistet. Die symbolische Anwesenheit der Tiere zwingt sie in Wirklichkeit herbei, die symbolische Erlegung erlegt sie in Wirklichkeit.« Er erklärt, auch hier in Übereinstimmung mit psychoanalytischen Resultaten, daß der Ausübung erotischer Handlungen

magischer Wert zukomme. Nach Meinung der primitiven Menschheit besteht nämlich zwischen der Fruchtbarkeit der Natur und der tierisch-menschlichen Zeugung ein sehr enger Zusammenhang. Die Aufführung der lasziven Tänze wirkt unmittelbar stärkend und befruchtend auf die in der Erde und in den Pflanzen und Bäumen vorhandenen Schaffenskräfte. Wenn die dionysischen Bacchanten einherrasen, vollführen sie einen wichtigen und heilbringenden Fruchtbarkeitszauber. Der weibliche Schoß wird dem nach Befruchtung verlangenden Acker gleichgesetzt; der Pflug oder Grabstock ist das Zeugungsglied; mit seiner Hilfe wird der Same in die Erde gesenkt. In manchen Mythologien hören wir von dem Vater Himmel, der in liebender Umarmung auf der Mutter Erde liegt, wenn die Zeugung vollbracht ist, weicht er hinweg in die Höhe und damit beginnt der Tag, der Frühling, das Leben auf Erden. Der Gedanke der Weltschöpfung verbindet sich hier mit der Erfahrung.« Horneffer zählt noch andere Mythenmotive auf, die den sexuellen Sinn des Mythos verraten und stützt sich des öfteren auf Freuds und Ranks Forschungsergebnisse. Er macht ferner darauf aufmerksam, daß die Christen der Frühzeit, um ihrer religiösen Stimmung Ausdruck zu verleihen, mit Vorliebe Vergleiche aus dem sexuellen Gebiet wählten. Die Änderung, die mit dem Christentum eintrat, besteht im wesentlichen darin, daß man jetzt durch die Kulthandlungen nicht irdische, sondern himmlische Güter, erwerben wollte. Die vorschreitende Verdrängung und die Veränderungen, die sie im Seelenleben der Menschen hervorrief, entgehen auch Horneffer nicht. Er zeigt, wie diejenigen Bräuche, die das Triebleben und die zeugende Natur bejahten, als Teufelswerk erschienen. Ziemlich willkürlich scheint mir die Unterscheidung der Gemeindereligionen in männliche und weibliche Formen. In der ersteren entlädt sich die Erregung nach außen, in der zweiten nach innen. Es handelt sich hier um eine Verschiedenheit des seelischen Mechanismus, deren späteren Fall wir Introversion nennen. Den bisher nicht genug beachteten Sadismus des Priestertums hebt Horneffer zu Recht hervor. »Die Priester waren die reinen Metzger; sie wateten im Blut; die Luft, die sie atmeten, war geschwängert mit Blutgeruch. Die heiligsten und wichtigsten Handlungen ihrer Berufstätigkeit waren Tötungen. Und die Tempel und Opferplätze hallten wider vom Gebrüll und Röcheln der sterbenden Tiere.« Horneffer erzählt uns von drei privatpriesterlichen Typen, die in primitiver Zeit als heilkundig galten: der Schmied, der Henker und die alte Frau. Richtig errät Horneffer, daß der Schmied diesen ärztlichen Ruf der dämonischen Kraft seiner Werkzeuge und der Waffen, die er schmiedet, verdankt. »Lanzen und Pfeile, die der Schmied mit so eisernen Spitzen versieht, haben doppelte Eigenschaft: Wunden zu schlagen und zu heilen. Das klingt noch in der christlichen Sage von der heiligen Lanze nach, bei deren Berührung sich eine unheilbare Wunde schließt.« Ähnlich wie beim Schmied verhält es sich beim Henker und bei der alten Frau. Das Medizinweib ist Hebamme und hat als solche mit den Frauen zu tun, die durch die Schwangerschaft tabu sind. Alle diese Ausnahmsstellungen werden durch die »Ambivalenz der Gefühlsregungen« vermittelt.

Den hervorragendsten Platz aber in der ärztlichen Reihe nahm der Priester ein. Ihm oblag es, den Krankheitserreger zu entdecken. »Er legt sich also im Tempel zum Schlaf nieder und hofft, durch ein Traumbild diagnostisch und therapeutisch belehrt zu werden. Oft muß auch der Kranke selbst diesen medizinischen Tempelschlaf halten, der in den Mittelmeerländern allgemein üblich war. In Griechenland, wo wir über den Gebrauch des Tempelschlafes genauer unterrichtet sind, hatte sich der ursprüngliche Sinn

dieser Heilweise schon etwas verschoben. Die kranken Griechen, die zum Asklepiosheiligtum wallfahrteten, um den Tempelschlaf zu halten, wollten nicht den Krankheitserreger erfahren, sondern hofften mit dem Heilgott Asklepios in Traumverkehr zu treten und von ihm Angaben über das einzuschlagende Heilverfahren zu erhalten. Ursprünglich aber war dieser Heilgott vermutlich zugleich der Krankheitsdämon und der Tempelschlaf hatte den Zweck, die Bedingungen in Erfahrung zu bringen, unter denen dieser Dämon den Kranken freigeben würde.« Die letzte Vermutung hat alle Wahrscheinlichkeit für sich. Diese Völker haben — wenigstens was psychische Krankheiten anlangt — nicht so ungereimte Ansichten als es auf den ersten Blick scheinen möchte. Die Krankheitserreger werden von der Psychoanalyse tatsächlich in den Träumen der Neurotiker aufgedeckt.

Ebenso eigentümlich ist eine andere Heilmethode. Der Medizinmann wendet sich nämlich an den Kranken (oder den in ihm wohnenden Dämon); er bedroht ihn, beschwört im Namen aller guten Geister. Er beschimpft und bittet in reizvoller Abwechslung den Dämon, den Kranken zu verlassen. »Noch heute ‚bespricht' man im Volke manche Krankheiten, d. h. man kämpft mit Worten gegen sie und bringt sie durch Beschreibung des Heilvorganges oder durch Aufforderungen und Schimpfworte dahin, sich aus dem Staube zu machen.« Wir erkennen hier etwas der Moralpredigt Ähnliches. Der Priester will dem Kranken durch dieses Zureden dazu verhelfen, die Gewalt der übermächtigen Triebe zu unterdrücken.

Eine Veränderung dieses Heilverfahrens ist das Heraussaugen der Krankheit. Der Priester berührt den Kranken und saugt an ihm, bis er alle bösen Krankheitsdämonen herausgetrieben hat. Doch nicht immer ist der Priesterarzt so geduldig. Er vertreibt auch den Dämon durch eine Radikalkur: er prügelt ihn aus dem Kranken, übergießt ihn mit Wasser, gibt ihm Fußtritte usw. Es ist klar, daß diese Mißhandlungen nur den bösen Trieben (= dem Dämon) gelten. Mit Recht bemerkt Horneffer, daß in diesen alten Heilpraktiken, die ja alle bloß psychische Kuren waren, manches Wertvolle enthalten war. Über die Grundlagen der Inspiration weiß der Verfasser vieles Richtige zu sagen. Er erkennt, daß die Quelle unseres tiefsten Wissens das unbewußte Seelenleben ist. Wieweit sein Glaube an die Determinierung des Psychischen geht, läßt das folgende Urteil erkennen: »Ein visionäres Erlebnis, ein in der Ekstase gefundenes Wort kann zwar an und für sich Sinn und Wert haben, denn es entspringt stets einem tiefen Wünschen und Wähnen des Kranken — zufällige und sinnlose Gebilde erzeugt unser Geist überhaupt nicht, auch der des Irrsinnigen nicht; alles ist begründet, alles folgt einer inneren Logik, alles hat innerhalb des Trieblebens des Kranken seine berechtigte Stelle.« Ebenso stimmt er fast überall den Resultaten der Freudschen Traumdeutung bei und weist auf die Wichtigkeit der Herrscher- und Priesterträume hin. Gegenüber dem Unbewußten der Traumvorgänge verhalfen die Traumdeuter und Orakelpriester der bewußten Instanz berichtigend und ergänzend in ihre Rechte. Eine ebenso interessante Erscheinung ist die »Allmacht des Wortes«, von der Horneffer im Zusammenhang mit dem primitiven Gebet berichtet.

Das primitive Gebet war ein Machtwort, durch dessen Aussprechen Zauberwirkungen entstehen. Es richtet sich nicht an Götter, es trägt seine Kraft in sich. »Wenn ich z. B. sage: jener Mensch wird sofort einen Schmerz in der Brust verspüren, wird umsinken und nach kurzer Krankheit sterben, so sind diese Erklärungen, wenn sie in die richtigen zauberkräftigen Worte gebracht werden, ein Gebet, das sich nach Meinung der primitiven Mensch-

heit unfehlbar verwirklicht, falls kein Gegenzauber angewendet wird.« In dem Kapitel »Der Priester als Künstler und Denker« zieht der Autor eine Parallele zwischen religiöser Betätigung und Spiel und vertieft sie durch Fortführung der in einem Freudschen Aufsatz (Kleine Schriften zur Neurosenlehre, II.) ausgesprochenen Gedanken.

Er weist auf den uralten Glauben hin, daß das Abbilden eines Geschöpfes Macht über dasselbe verleihe. Die Kunst hat ihren Ursprung in Zauberhandlungen. Wenn ein Krieger einen Löwen auf seinen Körper malte, ging die Kraft des Tieres in seinen Körper über. Doch diese magische Wirkung geht weiter. Die dargestellten Tiere werden zu Schutzgeistern: auch die Wappentiere, die der Kulturmensch auf seinem Schild oder seinem Siegelring anbringt, sind Abkömmlinge solcher Stammesdämonen. Auch das Lied hat magische Wirkung und zwingt den Erfolg herbei. Die Erlösung von den Zwangsgedanken, die zur religiösen Bildung führen, vollzog sich auf zwei Arten: indem man die Zwangsgebilde in Kunstwerken gestaltete oder indem man ihnen durch die Forschung auf den Grund ging. In Übereinstimmung mit der psychoanalytischen Ästhetik beschreibt Horneffer die kathartische Wirkung der Kunst. »Indem der Priesterkünstler dem Volke unter dem Bilde der alten, furchtbaren Mythen — man denke z. B. an den Mythus von Ödipus, der seinen Vater tötet und seine Mutter ehelicht — seine eigenen Sünden und Leiden vorhielt, die Seelen erschütterte, das Tiefste, Verborgenste, Böseste aus ihnen hervorholte, die verwegensten Wünsche und lärmendsten Schauer zu sichtbaren und greifbaren Gestalten verdichtete, dies alles aber nicht als formlose Gefühlsmassen, als wüste Phantasieerzeugnisse stehen ließ, sondern es in rhythmisierter und organisierter Form vorbrachte, befreite er die Seelen, sprach sie los und befähigte sie zu dem schönsten Gottesdienste der Tat.« So anfechtbar der Stil dieser Zeilen ist, so richtig und erfreulich wirkt die psychologische Erkenntnis, zumal sie unabhängig von der Psychoanalyse zustande kam: immer anregend, wenn auch oft zum Widerspruch reizend, bleibt Horneffer auch dort, wo er über die Beziehungen von Religion und Sexualität in unseren Tagen spricht. Der Priester der Zukunft wird ein Prediger der Norm sein, seine Aufgabe ist eine seelsorgerische, d. h. psychotherapeutische. Der Autor weist auf Freud und Dubois hin, die als Ärzte diesen Heilweg, der ein priesterlicher im edelsten Sinne genannt werden muß, wiederfinden. Der Zusammenhang zwischen Psychoanalyse und Beichte, die von ihm als psychische Entladungserscheinung aufgefaßt wird, wird hergestellt und Freuds psychoanalytisches Verfahren als eine Beichte nicht begangener und nicht bewußter Sünden bezeichnet. Ein tieferes Eindringen wird Horneffer auch seine Bedenken wegen der gefährlichen »Übertragung« leicht nehmen lehren.

Zu den eingangs erwähnten Mängeln des Buches kommt noch seine ungünstige Einteilung, die ihm viel an Übersichtlichkeit nimmt. Seine Ehrlichkeit, sein Fleiß und seine psychologische Forschungsarbeit verdienen aber hohes Lob. Was haben wir bis jetzt besseres in dieser Art? Dieses ist das beste. Dr. Theodor Reik.

ANSCHAUUNG UND BEGRIFF. Grundzüge eines Systems der Begriffsbildung von Dr. Max Brod und Dr. Felix Weltsch. Verlag Kurt Wolff, Leipzig.

»Die genaue Abgrenzung zwischen den beiden Bereichen des Spontanen und der Reziptivität ist es, die in jeder psychologischen Arbeit aus dem Gebiet der reinen Deskriptive unwiderstehlich in das der Theorien und Zusammenfassungen drängt.« Dieses deskriptiv psychologische Problem

bekommt oft eine ethische und erkenntnistheoretische Fassung; die Diskussion zwischen den »Unmittelbaren« und den »Logikern« wird eine lebhafte, erhält eine affektive Betonung und weitet sich »zum unüberbrückbaren Gegensatz zwischen ‚Leben' und ‚Begriff'«.

Primär haben wir eine »einheitliche ungegliederte Gesamtanschauung«. In weiterer Folge wird das Phänomen der verschwommenen Vorstellung aufgezeigt, die in dem System eine fundamentale Bedeutung gewinnt. Die »verschwommene Vorstellung«, deren näheren Beschreibung ein großer Teil des Buches gewidmet ist, resultiert in dieser Untersuchung als eine Vorstellung, die mehrere Einzelvorstellungen umfaßt, mit denen sie durch Aufmerksamsteigerung identisch werden kann, dabei doch eine einheitliche anschauliche Vorstellung bleibt und somit die erste Form des menschlichen Begriffes darstellt. »Wir sehen somit in den Begriffen keineswegs, wie es sonst geschieht, einen Gegensatz zur ‚Anschaulichkeit', sondern eine Fortbildung, Modifizierung des Anschaulichen.«

Nebenbei wird in Fortführung der Gedankengänge die Entstehung der Symbole gestreift.

Im wissenschaftlichen Denken ist zwar die größtmögliche Atomisierung und Erstarrung der Anschauung erreicht, aber »es ist doch wieder nur Anschauung, die in dieser veränderten Form den wissenschaftlichen Begriff durchdringt und sich bis in seine feinsten Adern verzweigt. Nicht als ein neu von uns Geschaffenes, als eine leere Form, oder vielleicht als etwas Eingeborenes, bringen wir ihn an die Erfahrung heran, sondern im Gegenteil, in natürlicher Entwicklung erwächst auch er uns aus der Anschauung. Denn sein ganzes Material entnimmt er der Anschauung, die ihm so ewig fließende Lebensquelle ist.« — Zum Nachweise, daß selbst abstraktes Denken oft in anschaulichen Symbolen ohne Worte vor sich geht, werden auch Silberers Forschungen (die autosymbolischen Phänomene) herangezogen.

Die Entwicklung der dargestellten Resultate aus dem Prinzip der verschwommenen Vorstellung gibt den Autoren Anlaß zu sehr tiefgehenden Gedankengängen; jedenfalls hat das Buch dem Probleme des Konzeptualismus eine neue und bedeutende Lösung gegeben, deren stilistische Fassung dem Referenten nur manchmal etwas langwierig und überladen scheint. Gaston Rosenstein.

MAX SCHLESINGER: Geschichte des Symbols. Ein Versuch. (Berlin 1912. Verlag von Leonhard Simions Nachf. Mk. 12.—.)

Der Verfasser bietet in seinem groß angelegten Werke eine verdienstvolle Zusammenfassung der Symbolgeschichte. Er behandelt zunächst die Wortgeschichte des Symbols, ferner die naturgeschichtlichen Grundlagen seines Vorkommens (Psychologie, Pathologie, Traumleben) und gibt eine ausführliche Darstellung der Entwicklung des Symbolbegriffes von den altgriechischen Philosophen bis in unsere Tage. Der dritte Hauptteil seines Werkes endlich bietet eine Übersicht über die Symbolerscheinungen im Recht, in der Religion, in der Kunst, der Sprache und im Menschenleben. Ein ausführliches Namen- und Sachverzeichnis erleichtert die Übersicht über die Fülle des streng gegliederten Materials.

Es ist im Rahmen eines Referates unmöglich, den reichen Inhalt des Werkes aurzuschöpfen, das den Psychoanalytiker in hohem Grade interessieren muß. Einzelne Stichproben mögen zu der lehrreichen Lektüre des Buches selbst anregen.

Der Autor hebt in der Einleitung die Bedeutung des Symbols für

das Geistesleben und die Kulturgeschichte der Menschheit hervor und beweist durch die vornehme und großzügige Art der Behandlung des Themas, wie sehr er von dieser Auffassung durchdrungen ist. Das Symbol ist ihm — und darin trifft er mit der psychoanalytischen Auffassung zusammen — ein Stück herabgesunkener Wirklichkeit: »Was seine Lebenskraft verloren hat, schwindet dahin, langsam zwar, aber es hört doch allmählich auf, Ursache zu sein. Oft überdauert sein Zustand der Machtlosigkeit den Zeitraum dieser Blüte. Wenn es sich solchergestalt in Symbol verwandelt . . . so bleibt es erhalten . . . es stellt ein großes Stück auch jetzt noch nicht erloschener Menschheitsgeschichte dar« (p. 2). Der Verfasser zeigt, »daß der Inhalt des Symbols keine objektive, dauernde Wahrheit ist, daß symbolische Darstellung und symbolisches Begreifen nur bedingt sind, bedingt sowohl durch die Kunst des Symbolbildners, bedingt aber auch durch die Begabung des Einzelwesens und ganzer Völker. Was dem Fortgeschritteneren nur noch als veranschaulichendes Bild erscheint, das hat sich der größeren Menge durch Gewöhnung in Wirklichkeit verwandelt und zwischen beiden Entgegenstrebenden flutet die große Zahl der Schwankenden, die durch die Zeitströmungen hin und her getrieben werden«. Auch auf die in der Kinderseele zu beobachtende Neigung zur Symbolisierung, »die aus Unerfahrenheit mit der Umwelt hervorgeht«, wird als ontogenetischer Parallele hingewiesen (p. 37).

Der Sexualsymbolik weist der Verfasser, wenn auch keinen breiten Raum, so doch eine um so größere Bedeutung an: »Die sexuelle Begierde neigt mehr als jede andere Erregung zum Symbolismus hin, ja, das sexuelle Gefühl des Erregsamen kristallisiert sich im Symbol, ohne aber deshalb unnatürlich zu sein.« — »In Sprachen, Mythen, Legenden, in Kranken- und Verbrechergeschichten sind so viele Formen der sexuellen Symbolbetätigung niedergelegt, daß es hier zur Zusammenfassung an Platz fehlt« (p. 52). »Vor der Eingangspforte des menschlichen und alles Lebens stand als hochbedeutsames Symbol der männlichen Zeugungskraft das Phallusbild. Kein Symbol dürfte eine weitere Verbreitung gefunden haben als dieses . . . und fast täglich wird Neues herbeigetragen, das Ethnographie, Medizin und Volkskunde wissenschaftlich sichten. Jene leiteten von den dem Phallusdienste verbundenen Sagenkreisen religiöse und astronomische Mythen, Feste, Mysterien, Sitten und Bräuche ab, diese zeigen an ihm dem Historiker den Weg, den einst die Kultur gegangen ist . . . Alle Formen, welche das Phallusbild von seiner natürlichen Wiedergabe bis zu den kühnsten Ausgestaltungen im ägyptischen Obelisk und den kolossalen syrischen Tempeltüren durchlief — alle die Arten seiner Verehrung, die von tiefsinniger Grübelei in den heiligen Mysterien bis zu der ausgelassensten Unzucht im Hexensabbat und weit darüber hinausreichen, können hier nicht namhaft gemacht werden« (p. 437).

Wir wissen dem erstaunlich belesenen Verfasser gewiß Dank, daß er — wenn auch nur der Vollständigkeit zuliebe — die »neuesten Forschungen« der »Zürcherischen Schule«, womit er die Psychoanalyse meint, an verschiedenen Stellen erwähnt, hätten es jedoch lieber gesehen, wenn er dazu deutlich Stellung genommen hätte, anstatt sie im Anschluß an andere Auffassungen einfach zu referieren. Er wäre dann vielleicht dazu gekommen, der psychoanalytischen Bewegung, die ein erstes Licht auf die psychische Genese des Symbols wirft, eine besondere Stellung in der Geschichte der von ihm so intensiv geförderten »Symbolwissenschaft« anzuweisen. Der Verfasser ist vielleicht zu bescheiden, wenn er die Erforschung des Symbols als seelisches Erlebnis »Berufeneren überlassen« möchte, und »die Ge-

schichte des Symbols im wesentlichen nur als eine Materialsammlung« für diese Aufgabe ansieht. »Daß aber die wirklichen Maßstäbe der Wissenschaft nicht in der Geschichte, sondern in der Psychologie liegen, entspricht völlig unserer Auffassung von der Lösung der vorliegenden Aufgabe« (p. 44). Ein wesentliches Stück dieser Aufgabe ist in den kritischen Einwendungen angedeutet, die der zum Katholizismus übergetretene Arnobius (300 n. Chr.) seinen Landsleuten in tendenziöser Weise vorhielt, als sie die die griechischen Götter verunglimpfenden Mythen in allegorischem Sinn auszulegen suchten. Arnobius apostrophiert die Griechen in folgender Weise:

»Wir fragen zuerst, ob diese Dinge dort, wo ihr sie gefunden und angenommen habt, im allegorischen Sinne erfaßt worden sind oder so verstanden werden müssen? ob euch nämlich die Schriftsteller zur Beratung herbeigerufen? oder ob ihr in deren Brust verborgen ward, als sie mit Verhüllung der Wahrheit das eine für das andere unterschoben? . . . Inwiefern seid ihr denn wohl sicher, daß ihr in der Erklärung und Auslegung denselben Sinn wahrnehmt und darlegt, den jene Historiker selbst in ihren verborgenen Gedanken hatten, den sie aber nicht mit dem eigentlichen Ausdruck, sondern in anderen Worten dargestellt haben? Es kann doch ein zweiter eine andere, scharfsinnigere und wahrscheinlichere Auslegung ersinnen . . . Da dem so ist, wie könnt ihr etwas Gewisses von vieldeutigen Dingen herleiten und eine bestimmte Erklärung dem Worte geben, das ihr durch zahllose Arten der Auslegung durchgeführt findet? . . . Wie wollt ihr denn wissen, welcher Teil der Erzählung in gewöhnlicher Darstellung abgefaßt, was dagegen in ihr durch zweideutige und fremdartige Ausdrücke verhüllt ist, wo die Sache selbst kein Merkmal enthält, welches die Unterscheidung an die Hand gibt? Entweder muß alles in allegorischer Weise abgefaßt sein, und von uns so erklärt werden oder nichts . . . Vordem war es üblich, allegorischen Reden den ehrbarsten Sinn zu geben, schmutzige und häßlich lautende Dinge mit dem Schmuck anständiger Benennung zu verhüllen, jetzt sollen sittsame Dinge zotig und garstig eingehüllt werden«.

Diese Ausführungen sind nicht nur insofern aktuell, als sie die naturmythologische Deutung der Göttersagen aufs entschiedenste ablehnen, sondern auch weil sie — abgesehen von ihrem tendenziösen Sinn — sich gegen die Willkür in der Symboldeutung überhaupt wenden und bestimmte Kriterien der symbolischen Deutung fordern, deren Feststellung die Psychoanalyse durch Aufdeckung der Genese der Symbolik und ihrer Beziehung zum Unbewußten zu fördern glaubt. Dr. Rank.

o o o

Druckfehlerberichtigung:

In dem Artikel von Dr. Lorenz: »Das Titanen-Motiv in der allgemeinen Mythologie«, »Imago«, II. Jahrg., Heft 1, ist zu lesen:

Seite 30, Zeile 15: zunächst statt zurecht.
Seite 37, Zeile 14 von oben M. Meyer stattt K. Bapp.
Zeile 10 von unten: γεννᾶσθαι.
Zeile 1 von unten: gesegneten.
Seite 49, Zeile 3 von unten: Schrift über die Sprachenverwirrung (Kap. 2).
Seite 61, Zeile 18: dem Ödipuskomplex.
Seite 69, Zeile 31: Mythologie der Germanen.

Inhalt des zweiten Heftes.

K. U. K. HOF-BUCHDRUCKEREI CARL FROMME IN WIEN.